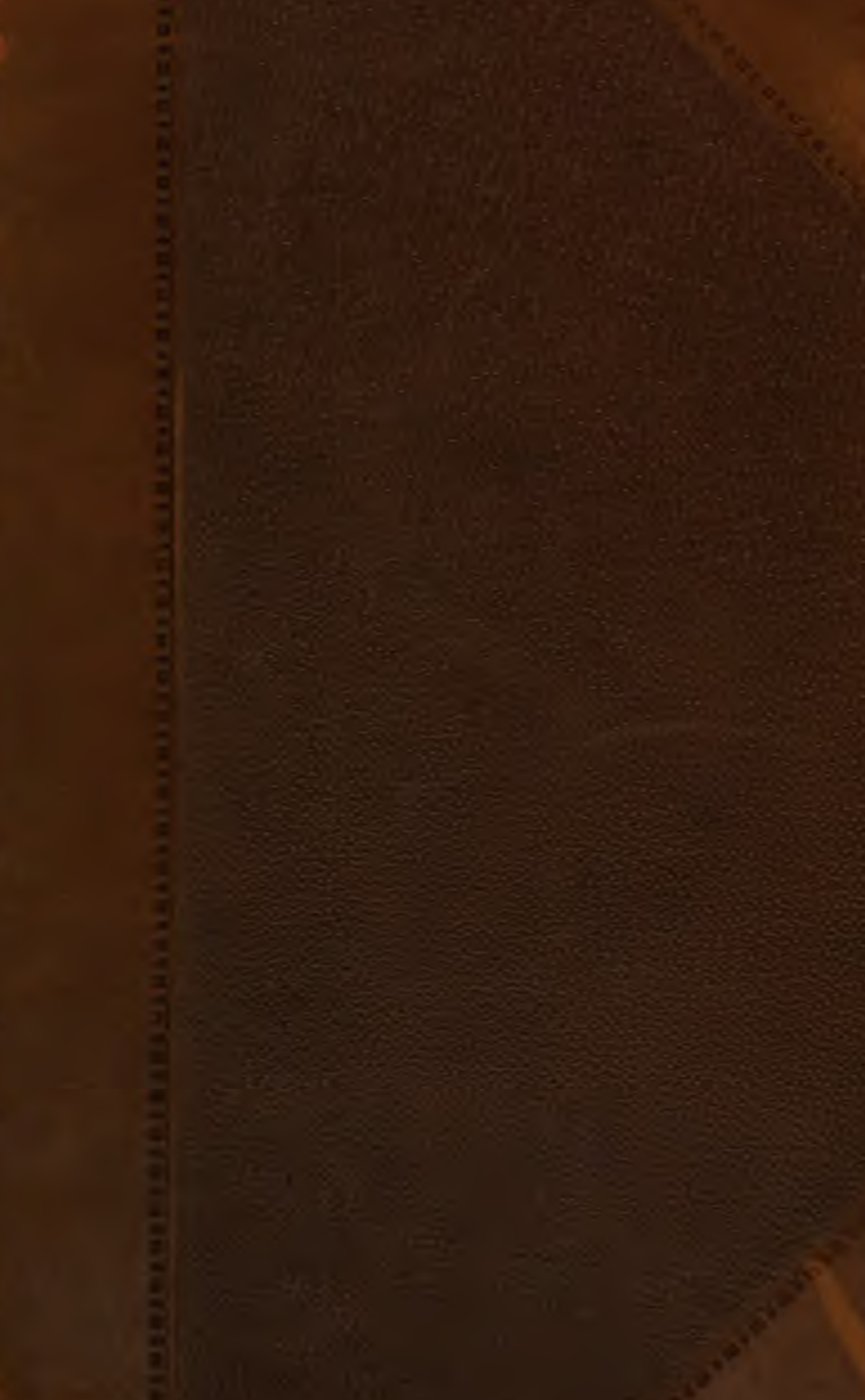
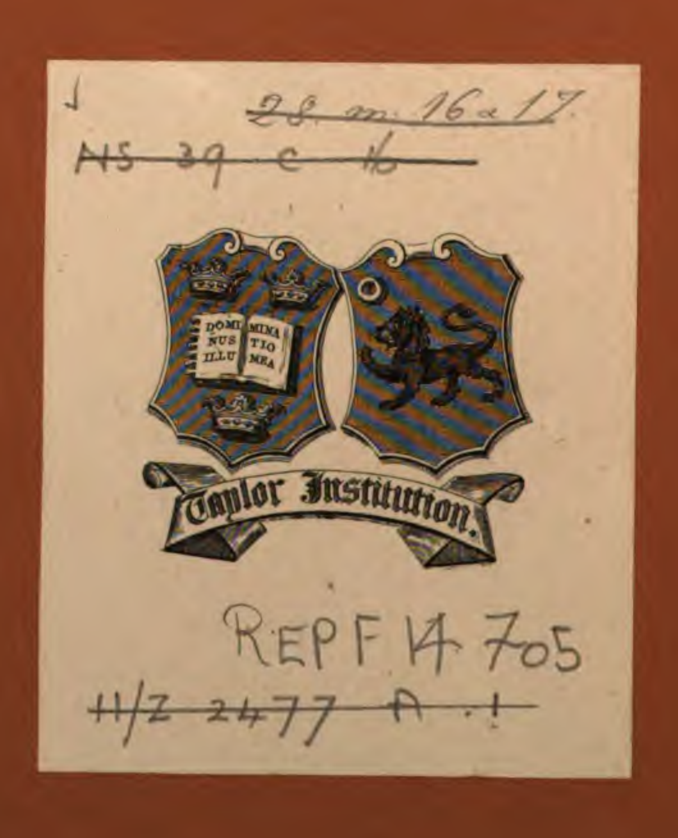



28. m. 16 a 17.
H5 39 c 16
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
REP F 14 705
11/Z 2477 A . 1



HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

I

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

DEPUIS BACON JUSQU'A LOCKE

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME PREMIER



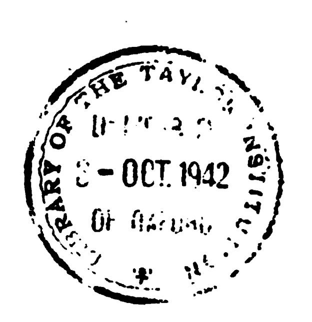
PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

1875



AVERTISSEMENT

Des matériaux recueillis pour une histoire générale de la philosophie britannique, j'ai cru pouvoir extraire une histoire de la philosophie en Angleterre entre le milieu du seizième et la fin du dix-septième siècle. Ce que *l'Histoire de la philosophie française au dix-septième siècle* de Damiron, celle *de la philosophie cartésienne* de M. Bouillier, le livre de Saisset sur les *Prédécesseurs de Descartes* et quelques précieux fragments où Cousin, avec sa supériorité accoutumée, a décrit les destinées du cartésianisme pendant le règne de Louis XIV

ont fait pour la France, j'ai tenté de le faire pour l'Angleterre. Sans doute, pendant la même période de temps, il ne s'est rien passé en ce pays d'aussi grand et d'aussi important que la révolution accomplie dans le nôtre par le génie de Descartes ; mais il me semble qu'il s'est produit un plus grand nombre d'esprits libres et variés. La controverse philosophique a été plus animée, plus suivie, plus féconde. Elle a été excitée, entretenue par la controverse religieuse, qui ailleurs l'a quelquefois paralysée. Elle n'a pas été suspendue par les dissensions civiles, par la première en date des révolutions modernes du monde politique. Ce milieu dans lequel la philosophie s'est développée lui a donné, au contraire, un caractère particulier et un intérêt de plus. Aussi n'ai-je pas dû éviter tout à fait la théologie ni la politique, et ce qu'il m'en a fallu dire est peut-être ce qui prêtera à cet ouvrage quelque chose de l'originalité qui appartient au sujet.

Ce sujet n'a pas été traité dans son ensemble par des écrivains anglais. Du moins je ne con-

nais pas de livre qui, composé sur le même plan, pût en tout me servir de modèle. Cependant ni les autorités, ni les guides, ni même les exemples ne m'ont manqué. Je n'ai pu, faute d'espace, citer tous mes emprunts ni même indiquer toutes mes sources. La première était le texte des auteurs que j'étudie. Je n'ai guère fait connaître de livres qui n'ait passé par mes mains. J'ai consumé de longues heures dans la rotonde du *British Museum* et à la bibliothèque de l'*Athenæum*.

Il va sans dire que je n'ai pas négligé de consulter les histoires de la philosophie, notamment Buhle et Ritter, ainsi qu'une histoire allemande du déisme anglais de Lochler. Mais je ne saurais exprimer tout ce que je dois aux critiques éminents qui se sont, en Angleterre, occupés des mêmes livres et des mêmes auteurs, Dugald Stewart, Mackintosh, Hallam, Disraely, Whewell[1]. Leurs noms devraient être

[1] D. Stewart, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques* (trad.). Mackintosh, *Dissertation on the progress of ethical philosophy;* deux dissertations extraites de l'*Encyclopædia bri-*

inscrits au bas de presque toutes les pages qu'on va lire.

J'ai dû entrer dans plus de détails qu'ils n'ont fait et m'arrêter à des noms qu'ils ont négligés; car mon ambition était d'épargner du temps et des lectures souvent fastidieuses à ceux qui, dans leurs études ou leur enseignement, auraient besoin de se faire des idées exactes d'une époque assez peu connue de l'histoire de la philosophie. Pourquoi n'avouerais-je pas que j'ai espéré leur être utile? Cependant je ne puis prétendre que ce livre soit complet. Quelques auteurs ont dû être omis. Je n'ai pu lire tous les ouvrages de ceux que j'ai nommés. Enfin, mes analyses nécessairement sommaires ont laissé échapper bien des traits particuliers, bien des passages notables, qui, chez des philosophes généralement du second ou du troisième ordre, offrent souvent plus d'intérêt que les systèmes généraux. Je ne puis

tannica. Hallam, *Histoire de la littérature en Europe* (trad.). Disraely, *Curiosities* et *Amenities of literature.* Whewell, *Lectures on the history of moral philosophy.*

cependant m'empêcher de croire qu'il y a dans ces deux volumes quelque chose à apprendre.

Ils offriraient, je le sais, plus d'intérêt, si l'obligation de me renfermer dans de certaines bornes m'avait permis de rendre cet ouvrage plus historique. Personne n'est plus convaincu que moi que pour peindre la philosophie d'une époque, il est bon que le fond du tableau retrace les mœurs, les opinions, les événements, les hommes au sein desquels elle a pris naissance, surtout si elle est venue au moment d'une révolution. Elle ressort mieux dans son milieu naturel; on s'explique mieux comment elle s'est produite et quelle influence elle a exercée. La biographie même des philosophes éclaircit et motive leurs systèmes; elle anime leurs doctrines, pour ainsi dire, en leur donnant quelquefois la valeur d'une action. Celles-ci nous montrent ainsi dans leurs auteurs des hommes qui ont pensé comme ils ont vécu.

Je n'ai pu cependant, par crainte de grossir démesurément cet ouvrage, donner qu'un récit bien succinct de la vie des écrivains qui y

sont nommés. Quelquefois les matériaux auraient fait défaut; plus souvent c'eût été abuser de la patience du lecteur, que d'employer tous ceux dont j'aurais pu disposer. On n'aura guère à me pardonner qu'une exception. J'aurais voulu d'abord en faire une en faveur de lord Herbert de Cherbury, dont les curieux mémoires rendent sa biographie si piquante; mais il en résultait un défaut de proportion dans le plan de cette histoire, et j'ai mieux aimé consacrer à sa vie et à sa doctrine un ouvrage particulier. Je n'ai donc fait d'exception que pour Locke. Des vies des philosophes modernes, la sienne est certainement la plus belle. Elle clôt dignement la période plus que séculaire que j'ai essayé de retracer. Locke représente toute la sagesse de son temps. Le mouvement des idées et le cours des événements semblent avoir préparé de concert son apparition sur la scène de l'esprit humain. Pour nous-mêmes qui ne sommes pas ses disciples, si la vérité a rencontré de plus fidèles interprètes, elle n'a pas eu d'ami plus fidèle. Et n'est-il pas

remarquable que l'homme qui, dans la philosophie et la politique, a comme résumé le siècle de la révolution d'Angleterre, ait été dans notre France accepté pour maître par les hommes de 1789?

INTRODUCTION

I

DE LA NATION ANGLAISE.

Dans l'occident de l'Europe septentrionale, l'histoire trouve des Celtes partout où elle commence, du moins ne peut-elle dire avec certitude quand ils y sont venus, qui les a précédés, avec qui ils ont pu mêler leur sang. Tacite avoue qu'il ne sait quels mortels, indigènes ou débarqués, ont dans l'origine habité l'Angleterre; mais il ajoute que c'est un point qui reste obscur chez tous les barbares[1]. Nous savons seulement que le nom de Celtes, sous la forme de Gaëls[2], est donné aux sauvages habitants

[1] « Britanniam qui mortales initio coluerint, indigenæ an advecti, ut inter barbaros parum compertum. » Peut-être Tacite n'est-il pas loin du vrai, lorsqu'il assigne à la population bretonne deux origines, l'une germanique, l'autre ibérique. *Agricola*, XI.

[2] *Celte* et Gaulois sont le même nom : *Kelti*, *Celti*, *Galati* ou Gal, Gaël. Galate, Gaulois. La racine est, dit-on, *Gali*, fort, en sanscrit Wala, même sens. Galles et *Wales*, Gallois et *Welsh* ne diffèrent

de l'île qui devait s'appeler Bretagne, lorsque d'autres Celtes de la race des Kymrys[1] furent descendus sur ses bords. Cette invasion, antérieure, dit-on, au cinquième siècle avant notre ère, est le premier événement de l'histoire de l'Angleterre. Elle refoula les peuplades primitives dans les montagnes du Nord, *Alben* ou l'Albanie, dans les régions de l'Ouest et jusque dans cette autre grande île que ses habitants nommaient *Erin*. Elle fut suivie de nouveaux débarquements et de nouvelles invasions. On raconte qu'une bande de guerriers ou de pirates de même origine, conduits par Prydain ou Prytain, laissa son nom à la tribu la plus puissante. C'est ce nom de Brython ou Breton, étendu ensuite par les Romains à toute la population de l'île[2], après que Jules César l'eut visitée avec l'infanterie de deux légions.

En deux expéditions successives, César vainquit les Bretons; il ne les conquit pas. Du temps de

que par le changement fréquent de *W* en *G*. *Ward*, garde; *William*, Guillaume; *Walter*, Gautier.

[1] Cimbres ou Cimmériens, suivant l'opinion la plus générale. De là les noms latins de Cambrie et de Cambrien. On pense qu'au premier siècle de notre ère, la population de l'Angleterre proprement dite était celtique, divisée en deux branches, l'une qui se disait autochthone, l'autre provenant d'immigrations successives Belges ou Germaines; le type germanique devait prévaloir par degrés. En Écosse, et surtout en Irlande, les Celtes, plus récemment fondus avec les peuplades antérieures, probablement finnoises à quelque degré, devaient accuser davantage le type regardé comme celtique aujourd'hui, et peut-être mieux conservé dans notre Bretagne.

[2] « Clara Græcis nostrisque monumentis. » Pline, IV, xxx. On assigne encore d'autres origines au nom de Breton; elles sont toute douteuses.

Strabon [1], on doutait qu'il fût à propos d'occuper la contrée militairement. Cependant la conquête, laborieusement poursuivie par des généraux habiles, dont, grâce à Tacite, le plus illustre est Agricola, ne fut achevée que sous Septime Sévère ; mais, deux cents ans plus tard, les derniers soldats romains étaient forcés d'aller rejoindre l'armée des Gaules pour protéger Rome contre l'invasion des barbares (414).

La domination impériale n'avait jamais été tranquille. Il y avait eu de nombreuses révoltes à réprimer. Les Pictes et les Scots, c'est-à-dire les Gaëls du Nord et ceux de l'Ouest, avaient fait plus d'un retour offensif soit contre les Bretons, soit contre les Romains eux-mêmes. Le pays avait l'air d'un camp autant que d'une colonie. Les Romains, en le quittant, le laissèrent au pouvoir de nombreuses peuplades juxtaposées, maîtresses chacune dans leur canton, divisées par tribus et presque par familles; et ces clans souverains, variétés, dit-on, d'une même race qu'auraient pu rapprocher, à ce qu'il semble, des mœurs et des croyances primitives, demeuraient séparés par le souvenir des conquêtes successives qui les avaient amenés sur le même sol. Cependant, ils tendaient à se former en unité nationale, et déjà les Bretons étaient presque ralliés sous un chef, Guorteyrn ou Wortigern, lorsqu'ils furent entamés de nouveau par des invasions répétées de pirates germains, qui occu-

[1] L. IV, c. v, 3

pèrent divers points du territoire. Ces nouveaux venus, de race teutonique, partis pour la plupart de la Scandinavie, ont été confondus sous le nom général de Saxons. Tantôt appelés, tantôt repoussés, tour à tour alliés ou ennemis des indigènes, ils prévalurent, après un siècle de luttes et de combats où les descendants des Cimbres et des Celtes eurent leurs jours de glorieuse résistance sous la conduite de ce fabuleux Arthur, qui n'est peut-être que la personnification fictive de leur esprit, de leur indépendance, de leur patriotisme, et dont, en tout cas, l'existence historique a été noyée dans un flot de poésie romanesque qui ne permet plus de l'apercevoir distinctement. Enfin, après que les anciens possesseurs du territoire eurent été forcés de lâcher pied, la Bretagne demeura partagée en huit provinces, établissements ou royaumes qui la comprenaient presque tout entière. Elle perdit même son nom, pour s'appeler la Saxe d'outre-mer ou la terre saxonne de l'Occident (*Saxony beyond the Sea*, *West Saxon Land*). Des huit royaumes, quatre tombèrent au pouvoir de la horde, bande ou tribu qui venait de la Chersonèse cimbrique, de ce Sleswig dont le sort a tout à l'heure influé sur le destin du monde. D'une petite ville obscure de leur pays qui s'appelait *Anglen* on croit que ces hommes tiraient leur nom d'Angles ou Engles. Maîtres d'abord de la région du Sud-Est qui devint l'Est-Anglie, ils réussirent, par des circonstances peu connues, à dominer toute la Saxe d'outre mer; l'ancienne Bretagne, à l'exception de la côte occidentale et de

la partie septentrionale au delà du Forth, appartint aux Anglo-Saxons, et ainsi naquit ce grand nom de l'Angleterre[1].

Ces Germains apportaient avec eux les mœurs et les institutions germaniques. Ils divisèrent les Bretons, qui n'étaient pas sans quelque lointaine communauté d'origine avec eux, car Celtes et Germains sont de race Indo-Européenne. Ainsi, tandis qu'une partie de la population se mêla aux derniers vainqueurs, une autre alla rejoindre les anciens Gaëls retirés au Nord, à l'Ouest, en Irlande, ou bien émigra dans notre Armorique. On conçoit qu'à la fin du sixième siècle, il restât dans toute l'île peu de vestiges de la domination romaine. Là peut-être est la cause de l'utile originalité qui distingue la nation anglaise parmi les nations de l'occident de l'Europe ; elle n'a pas reçu, elle n'a pas du moins gardé l'empreinte de la servitude impériale. Comme pour en porter témoignage, sa langue est restée une langue teutonique, modifiée postérieurement, mais non dénaturée par l'immixtion du normand, tandis que le français, au fond, est un latin vulgaire faiblement altéré par les invasions germaines.

Ainsi la Grande-Bretagne allait demeurer entièrement isolée de la civilisation antique, si vers cette époque le christianisme, qui jusqu'alors n'avait guère fait que des pointes heureuses dans ces contrées, menacées maintenant par l'occupation saxonne de tomber sous l'empire exclusif des cultes

[1] *Engle-Land, England,* Angleterre.

du Nord, n'y était venu opérer de nouvelles conquêtes plus étendues et plus durables (596).

Prêché par des missionnaires de Rome, il lutta contre l'idolâtrie partout répandue, contre les croyances druidiques, contre l'hérésie pélagienne des Celtes chrétiens. Le pays du Kent, qui se convertit le premier, fondant ainsi la primauté de Cantorbéry[1], devint le centre d'une propagande religieuse, et, dans les siècles suivants, un christianisme altéré par des mœurs rudes et grossières, par une naïve ignorance, mais sérieux, sincère, et qui, s'alliant au caractère national, en avait rehaussé l'élévation naturelle, soutint et anima la résistance des Saxons contre des invasions nouvelles, contre celles des Danois adorateurs d'Odin, et contribua à la formation d'une vaste unité monarchique sous la main glorieuse d'Alfred le Grand (885). Mais son ouvrage ne devait pas rester longtemps l'héritage des siens, et le sort des armes en disposa en faveur du conquérant danois Knut ou Canut, qui réunit l'Écosse et l'Angleterre au Danemark et à la Norwége (1017). Puis, après un exil de vingt-quatre ans, la dynastie saxonne reparut sous les traits d'Édouard le Confesseur (1042). Enfin, c'est à son successeur que, par une conquête aussi rapide qu'inopinée, Guillaume de Normandie arracha ce royaume britannique, dont la grandeur et la durée se sont passées, on le sait, du principe absolu de l'hérédité monarchique.

[1] Kentwarabyrig, Cantwaraburtd, Canterbury, le bourg, *borough*, du Cant ou Kent. *Cantium* dans César, d'un mot breton *Kant* qui signifie *angle*. Le Kent est en effet la pointe sud-est de l'île.

Les Normands étaient des Norwégiens à qui cent cinquante ans auparavant, Charles le Simple avait cédé ou laissé prendre une part de l'ancienne Neustrie. Ainsi Celtes, Bretons, Saxons, Danois, Normands, se trouvèrent réunis sur la même terre, où ils formaient comme autant de couches de populations superposées les unes aux autres par la conquête. On aurait pu retrouver entre elles quelques traces d'une consanguinité primitive, bien effacées pourtant chez les purs Gaëls; mais les derniers conquérants avaient participé à l'établissement de la féodalité française. Ils avaient pris son langage; sans perdre les principaux traits de leur caractère original, ils s'étaient modifiés. Devenus habiles en restant forts, ayant visité la Gaule, le midi de l'Europe, l'Orient même, leurs idées s'étaient étendues. Témoins d'une civilisation plus riche et plus éclairée, escortés d'un clergé plus instruit, peut-être offraient-ils dans de plus justes proportions (justes parce qu'elles étaient inégales), le mélange de ce qu'on pourrait appeler l'esprit germanique et l'esprit néo-latin. Ce sont eux qui rattachèrent, sans l'y confondre, la Grande-Bretagne au reste de l'Europe. Après eux et par eux, la nation anglaise s'est formée et n'a plus rien dû qu'à elle-même.

II

ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE, DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE EN ANGLETERRE.

On vient de voir comment s'est composé ce grand peuple, qui peut être ramené à trois éléments principaux : les Celto-Bretons, les Anglo-Saxons et les Normands. Encore que bien sommaire, cette esquisse d'événements antérieurs à toute littérature proprement dite suffit pour indiquer les origines diverses du génie britannique, et même, à ne le considérer que sous son aspect littéraire, elle peut servir à en expliquer la nature, à en motiver l'originalité.

Je me souviens qu'il y a bien des années, voyageant sur les confins du pays de Galles, nous rencontrâmes sur la grande route de Shrewsbury une paysanne qui portait son lait à la ville. On lui fit une question en anglais. Elle répondit aussitôt : « Je n'entends pas le saxon [1]. » Ainsi cette vraie Galloise n'en était pas encore à la conquête normande. Pour elle, tout ce qui n'était pas welche était saxon ; huit siècles avaient passé sans vieillir pour elle l'événement qui fit de sa race un peuple de vaincus

[1] Je ne compris de sa réponse que le mot de *Sasunnach*, saxon, avec une aspiration marquée sur la désinence.

et sans lui rien apprendre du langage et de l'histoire de ses maîtres. Qu'il faudrait de temps pour pleinement achever en toute nation l'unité de la patrie !

On doit en effet apercevoir avant tout, dans l'esprit britannique, deux éléments principaux, l'un faible, l'autre fort, l'un résistant, l'autre dominateur, l'esprit gaëlique, venu, ce semble, des Celtes primitifs et l'esprit anglo-normand ou des Germains du Nord [1]. De là deux nuances qui se distinguent encore par des séparations régionales, et dont on peut reconnaître l'existence là même où elles semblent confondues.

L'histoire nous montre de très-bonne heure cette diversité qui correspondit longtemps à des divisions sociales, à des dissensions civiles; comme aussi c'est de très-bonne heure qu'on voit se mêler à ces deux sources nationales une teinture de l'esprit gallo-latin. Mais le langage même que celui-ci parlait, ne fut jamais populaire; le latin resta une langue savante ou sacrée, et ne porta point d'atteinte profonde à l'esprit celtique ou teutonique.

Ainsi les premiers et informes monuments de la

[1] Ces dénominations elles-mêmes sont peu exactes, comme toute celles qui, après que les races se sont tour à tour séparées et mêlées, servent à désigner dans leur sein les distinctions ethnographiques. Ainsi on est dans l'usage d'appeler celtiques les populations de l'Irlande, de notre Bretagne, d'une partie du pays de Galles et de l'Écosse. Mais les Germains aussi, Saxons, Danois, Scandinaves, Franks, sont donnés comme consanguins des Celtes. Évidemment, si cette communauté d'origine est sûre, il faut assigner une époque très-reculée à la séparation primitive et expliquer par des alliances et des mélanges postérieurs une différence aussi prononcée que celle qui oppose l'Anglais à l'Irlandais ou le Bas-Breton au Normand.

pensée britannique sont, d'une part, quelques chants de bardes et quelques chroniques en irlandais et en gallois, où l'élément saxon ne se montre pas encore; de l'autre, des essais de poésie, d'histoire et d'instruction religieuse dans la langue des missionnaires d'Italie[1]. Bien des jours avant la conquête normande, sous la domination romaine, le christianisme avait paru. S'il faut en croire Tertullien, de son temps même, c'est-à-dire avant le milieu du troisième siècle, peut-être au second, la Bretagne, si longtemps inaccessible aux Romains, était soumise au Christ[2]. On doit donc être moins surpris de voir des évêques et des prêtres anglais siéger au concile d'Arles, en 314, quoique la venue authentique de ceux à qui l'Église attribue la conversion des îles britanniques soit d'une date postérieure[3]. Ils avaient d'ailleurs été précédés par le grand hérésiarque que combattit saint Augustin[4]. Pélage était Irlandais. Il n'a dogmatisé qu'à la fin du quatrième siècle; mais sa doctrine, qui ne rend l'homme responsable que des fautes qu'il a commises, se retrouvait dans les chants des bardes celtiques[5]. Elle pou-

[1] Craik, *Sketches of the history of the Liter. in England*, Introd. p 14, 16 et 25.

[2] « Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita. » *Adv. Jud.*, 7. Il y a certainement de l'exagération dans ce passage.

[3] Un évêque d'York, deux évêques, un prêtre et un diacre de Londres.

[4] Pélage prêchait à Rome en 400; il est mort peu après 424. Saint Patrick est né en 466. Saint Gildas, dont l'existence est douteuse, serait né en 494 et aurait fleuri en 546, tandis que d'autres le font mourir en 512. Saint Colomban est mort en 615.

[5] Ce serait un curieux sujet de recherche que d'approfondir

vait avoir existé avant Pélage; elle subsista après lui. On dit même que saint Germain d'Auxerre dut plusieurs fois passer le détroit pour venir la combattre (429-446), et susciter après lui les Patrick, les Gildas, encore honorés comme les apôtres de l'Irlande. C'est au moins la preuve que cette île avait donné accès aux idées et aux connaissances du monde romain, et elle passe pour le premier des trois royaumes qui les ait embrassées.

Mais les conquérants saxons avaient avec eux ramené la barbarie, s'il faut continuer à flétrir de ce nom toute civilisation étrangère à la culture latine. Au moins n'avaient-ils aucune littérature écrite; on doute qu'ils connussent aucun alphabet. Aussi, quand Grégoire le Grand entreprit de les convertir, son envoyé, Austin ou Augustin, apporta-t-il dans son bagage neuf volumes; on en a les titres[1]. C'était la Bible et d'autres ouvrages utiles pour l'enseignement de la religion (570). Près de cent ans après, un prêtre grec, Théodore de Tarse, venait, par ordre du pape, prendre le gouvernement de l'Église.

cette opinion, souvent exprimée, de l'existence d'une certaine hardiesse philosophique dans les chants des anciens bardes, et jusque dans les croyances druidiques. Est-ce cette hardiesse qui a donné à l'école hibernienne la tendance pélagienne et panthéiste que nous aurons lieu d'indiquer; ou ne serait-ce pas cette école qui aurait communiqué ses idées à la poésie contemporaine? Par exemple, on cite comme tiré de chants des bardes ce passage remarquable : « Nid dim ond Duw, nid Duw ond dim. » Et on le traduit ainsi : « The only nothing is God, God is the only nothing. » Est-ce une pensée qui ait précédé l'école de philosophie hibernienne ou qui soit venue d'elle? (Owen, *Welsh Dict.*, au mot *Dim.*)

[1] « Hæ sunt primitiæ librorum totius Ecclesiæ anglicanæ. » (*Cartulaire de Cantorbéry*). *Memoirs of Libraries*, by Edw. Edwards, t. I, l. II, ch. 1.

Celui-ci apportait toute une bibliothèque[1], mais cette fois avec les Homélies en grec de saint Jean-Chrysostome, il se trouvait un Homère. Un mouvement d'études se prononça bientôt. Aldhelm, de la famille des rois du Wessex[2], après avoir visité la France et l'Italie, fut un des premiers Saxons, sinon le premier, qui écrivit en latin ; évêque de Shirburn en 705, il était prosateur et poëte, et ce qu'on estimait alors au niveau du talent d'écrire, chanteur excellent et habile joueur de harpe. C'est de ce moment qu'une instruction littéraire analogue à celle du continent prit racine dans le Kent, et de là s'étendit dans toute la contrée qui s'appelle proprement l'Angleterre.

Cette Angleterre, encore aujourd'hui, ne compte guère qu'elle dans les trois royaumes, et il y a bien quelque raison à tant d'orgueil ; mais cependant, quand elle fait dater pour ainsi dire sa valeur intellectuelle et religieuse de la fondation des chaires, des bibliothèques et des écoles dont Cantorbéry était le centre, elle oublie trop cette école antérieure qui a brillé d'un éclat mystérieux et passager, cette école hibernienne à laquelle il a déjà été fait allusion. Par une singularité qui n'est pas expliquée et qui risque de ne l'être jamais, il s'était formé, vers le milieu du cinquième siècle et hors

[1] « An extensive library. » *Id., ibid.*

[2] Le Wessex était le royaume saxon de l'Ouest, *West Saxony*. Sur Aldhelm, voy. Warton, *English Poetry*, t. I, *Dissert.* II et III. On dit qu'il naquit en 655 et mourut en 709. On a de lui des ouvrages latins en prose et en vers. Il passe pour avoir écrit aussi en saxon.

de l'influence de l'Église romaine, dans cette Irlande dont la population ne devait pas de sitôt sortir de la barbarie, une école d'une orthodoxie douteuse, qui pendant quatre cents ans obtint en Europe une certaine renommée. Le souvenir de saints encore populaires protége son berceau. Successeur de Patrick[1], Colomban, élevé dans le collége de Bangor, après avoir édifié, instruit sa patrie, sans cesser d'être suspect au clergé du Kent, était allé en missionnaire prêcher la Gaule et la Germanie, et mourait au monastère de Bobbio (615). On a de lui des fragments ; il passe pour avoir su le grec et l'hébreu, et ses poésies ont quelque parfum d'antiquité. D'autres noms pourraient être cités encore. On ne sait comment cette école s'est créée, comment elle s'est éteinte, mais on sait bien, grâce à M. Hauréau[2], quels hommes elle a produits, quelle influence elle a exercée, de quel esprit elle était animée. Ayant précédé la naissance de la scolastique proprement dite, elle en différait à plusieurs égards. Plus versée dans les lettres et les langues anciennes, dans la connaissance du grec en particulier, que ne l'étaient les maîtres du onzième et du douzième siècle, elle avait adopté, elle professait, au moins par l'organe de ses meilleurs représentants, une philosophie théologique plus indépendante, plus hardie que celle qui prévalut

[1] Patrick, ou plutôt Patrice, fils d'un Calpurnius, probablement de race romaine, était né, dit-on, en Écosse, mais instruit dans un monastère de Lérins. Missionnaire en Irlande, il a laissé une confession de foi et une lettre en mauvais latin.

[2] *Singularités historiques*, — *École d'Irlande*. Paris, 1861.

communément dans les universités du continent. C'était quelque chose qui approchait, pour parler le langage moderne, du rationalisme et du panthéisme. Alcuin, dans une lettre à Charles le Chauve, appelle les docteurs irlandais *des Égyptiens;* et, en effet, on ne peut guère comparer leur philosophie qu'au platonisme d'Alexandrie. Ainsi, du moins, doit être jugé le plus célèbre d'entre eux, Jean Scot Érigène, qui a pensé librement avant qu'on eût découvert la liberté de penser[1].

La société anglo-saxonne resta généralement étrangère à ce mouvement d'esprit et de doctrine. Cependant, un peu avant Érigène, il était né dans le comté de Durham un écrivain plus remarquable sans doute par sa vie studieuse et l'étendue de son érudition que par l'originalité de son esprit, mais dont le nom se place naturellement au berceau de la littérature anglaise (672 ou 677). Bède le Vénérable est au moins singulièrement savant pour son époque. Les traités philosophiques qu'on trouve dans ses œuvres sont apocryphes; mais ses travaux historiques sont encore précieux à consulter[2]. Ses Annales ecclésiastiques sont demeurées la principale autorité que l'on possède pour les premiers temps de l'histoire politique des Anglo-Saxons. Il vivait encore sous un de ces rois dont le vrai titre est celui de *bretwalda*, et dont le dernier, Egbert,

[1] *Scot*, nom des Gaëls de l'Ouest, se disait alors des Irlandais, comme, d'après son nom, l'était Érigène, de *Erin*, en latin *Ierne*, *Iernia*, *Hibernia*. *Glacialis Ierne*. Claud. *In IV cons. Honor.*

[2] *Ven. Bedæ presb. anglosax. viri sua ætate doctissimi*. Cologne, 1688.

réunit enfin sous son sceptre toute l'Angleterre. La civilisation avait fait quelques progrès ; les monastères, en se multipliant, avaient formé des centres d'études. Aussitôt après Bède, naquit Alcuin, et Scot Érigène le suivit de près.

Alcuin, élevé dans le Yorkshire[1], d'une famille anglo-saxonne, se donnait lui-même comme un *Latin*, et par là il entendait qualifier sa science et se distinguer des Hiberniens ; il nous a laissé le catalogue en vers de la bibliothèque de l'archevêque d'York; c'est là qu'il avait été instruit[2]. On y voit qu'un savoir véritable était déjà possible; et lui-même, en effet, n'en manquait pas. Ce fut assez pour le recommander à Charlemagne, qui le rencontra à Parme et l'appela à sa cour. Alcuin passe pour avoir organisé les écoles de son palais ou palatines, et il mourut en France à l'abbaye de Saint-Martin de Tours (804). Si les ouvrages philosophiques compris dans ses œuvres sont de lui, c'est un scolastique anticipé. Ce qu'il sait de théologie, il le doit à saint Augustin. Il compile ou rédige à nouveau des extraits de l'*Introduction* de Porphyre et de la *Logique* d'Aristote, mais il n'y ajoute rien du sien. C'était un savant et un administrateur ; ce n'était pas un penseur.

[1] Quelques-uns en font un *Scot ;* mais son opposition aux Irlandais et à leurs doctrines et son tour d'esprit semblent donner raison à M. Hauréau, qui le fait naître dans la Grande-Bretagne, p. 25.

[2] On y trouvait :

. . . . . Plinius ipse,
Acer Aristoteles, rhetor quoque Tullius ingens.

Tout autre était Scot Érigène. Il étonne encore aujourd'hui par l'indépendance de sa pensée. On en jugera par ces paroles : « L'autorité est dérivée de la raison, nullement la raison de l'autorité. Toute autorité qui n'est pas consacrée par la raison est sans valeur. » Il quitta la Grande-Bretagne et vint en France, appelé par Charles le Chauve. C'est pour lui qu'il traduisit les œuvres de celui que le moyen âge crut Denys l'Aréopagite, et, en les donnant aux écoles, il y fit couler une source de panthéisme. Lui-même, helléniste remarquable pour son temps, il parle souvent comme un Grec d'Alexandrie, et par là brille dans l'obscurité de son époque comme un génie original; mais il mourut vers la fin du neuvième siècle, et emporta avec lui toute la gloire des écoles hiberniennes (875)[1].

Alfred le Grand régnait alors. Malgré ses propres ouvrages, presque tous traduits du saxon en latin, et quoiqu'on l'ait comparé à Charlemagne, il ne put même suspendre la décadence de l'Église et des écoles avec l'Église. Il regrette en gémissant les jours heureux qui ne sont plus : « Des gens capables, dit-il, d'entendre les communes prières, de traduire en anglais une phrase latine, il y en a très-peu au sud de l'Humber; au sud de la Tamise, il n'y en a pas[2]. » Les temps qui suivirent sont des plus obscurs. Édouard reprit péniblement et vainement

[1] M. Hauréau a bien établi contre Gale et Warton qu'il était Irlandais comme son nom l'indique, et non pas Écossais. Il n'était ni moine ni clerc.

[2] Craik, *Hist. of literat.*, t. I, Introd. p. 34.

l'œuvre d'Alfred; mais enfin Guillaume le Conquérant vint à propos pour relever à la fois la religion et l'étude en amenant avec lui des Lanfranc et des Anselme.

Leurs mérites divers ont été appréciés ailleurs[1], mais, quels qu'aient été leurs efforts, c'étaient des étrangers, et dans tous les genres, la conquête normande, malgré les liens d'origine entre les Norwégiens, les Saxons et les Danois, devait agir comme une influence exotique sur la civilisation de la Grande-Bretagne. D'ailleurs, la philosophie du moyen âge (et c'est d'elle seule que nous parlons jusqu'ici), a eu ce caractère de manquer de nationalité. Sortie des ruines de la culture gréco-latine, empruntée aux monuments de l'antiquité comme une langue savante, elle s'introduisit presque partout à peu près sous les mêmes traits, parlant le même idiome, élevant les mêmes questions, produisant les mêmes doctrines et les mêmes disputes. Une domination uniforme s'étendit sur toutes les écoles de l'Europe. Bacon a raison, Aristote, l'Aristote du moyen âge, fut, comme son élève, le conquérant du monde.

Mais n'y avait-il donc pas, au moins en germe, une littérature ainsi qu'une langue nationale? Nous devons nous en enquérir, l'époque que nous voulons étudier étant celle où la philosophie, sortant des écoles, s'est mise à parler davantage comme tout le monde et à se mêler aux connaissances générales de la société.

[1] *Saint Anselme de Cantorbéry*, 2e éd., 1868

Il est possible que la race celtique, la première population connue de l'île bretonne, ait eu ses chants, qu'on peut appeler druidiques. La race kymrique a pu, sans doute, apporter sur ce nouveau rivage ce goût des vers attribué aux druides par César[1]; mais on doit, pour trouver au moins quelques textes à étudier, chercher, avec un habile écrivain qui sait marier la critique et l'imagination[2], les premiers développements de la pensée nationale dans ces poésies informes, mais énergiques, qui semblent des chants apportés de la Scandinavie. Le poëme de Beowulf, quoique sa rédaction actuelle soit déjà peut-être une version faite au septième siècle d'une langue antérieure plus grossière et plus rude, est un curieux témoignage de l'art naissant des Anglais, en même temps qu'un fidèle tableau de leurs sentiments et de leurs mœurs. Les hymnes guerriers ou religieux qui suivirent et qui sont venus jusqu'à nous avec le nom de Cædmon, le poëme de *Judith*, où respire un esprit plus hébraïque que chrétien, nous montrent déjà l'influence biblique de la religion à son premier contact avec le génie national. C'était le temps où un effort, déterminé par les missionnaires du continent, tendait à implanter dans le Nord, avec la foi, la culture du Midi. On put même croire que ce double résultat serait pleinement obtenu, et que l'Angleterre allait ne donner qu'un nouvel exemplaire du germanisme gallo-romanisé. Il n'y a pas beaucoup d'années, on pensait

[1] *De Bello Gall.*, VI, 14.
[2] M. Taine, *Hist. de la littérature anglaise*, tom. I.

encore qu'il en avait été ainsi. Ce n'est qu'au commencement du siècle qu'on s'est pris à soupçonner que l'Angleterre et sa littérature pourraient bien être anglo-saxonnes. On dit que l'archevêque Matthieu Parker s'en doutait en 1574; mais il fut peu suivi[1]. Pendant longtemps, les historiens l'ont ignoré, et ce n'est pas Hume qui le leur aurait appris. On a répété jusqu'à nos jours qu'il fallait tout dater de la conquête normande, comme si elle était l'unique source de l'esprit national. On semblait prendre à la lettre ce que dit Milton dans son Histoire de la Grande-Bretagne, « que les faits et gestes des Anglo-Saxons ne valent pas plus la peine d'être racontés que les guerres des milans et des corneilles qui s'assemblent et se battent dans les airs. »

Cependant l'âge anglo-saxon, qui s'étend de 449 à 1066[2], n'a rien produit d'assez remarquable pour paraître, au premier aspect, le début d'une culture féconde. Les intérêts de la religion avaient multiplié les rapports avec Rome. L'Église ne correspondait qu'en latin, et le latin se répandait en s'altérant. Il devenait la langue du savoir, sans y gagner assurément en force et en élégance. La littérature romaine, d'ailleurs, épuisée, dégénérée, qui s'infiltrait partout, n'était, en Angleterre pas plus qu'ailleurs, faite pour provoquer rien qui fût original, rien qui

[1] Il ne faut pas le confondre avec l'évêque Samuel Parker, dont il sera question ci-après.

[2] Voy. sur les époques de la première littérature britannique, Allibone, *Critical Dict. of Engl. literat.* Philadelphie, 1859, t. I.

fût populaire. Un savant historien s'est attaché à prouver que c'était au déclin des lettres antiques, à la décadence romaine bien plutôt qu'à la rudesse du génie saxon que devait être imputée la langueur intellectuelle de ces temps. C'est la civilisation du monde romain qui, n'étant plus de force à relever le monde germain, l'abaissa pour un temps ou arrêta son essor naturel[1].

Cependant la langue saxonne a été écrite. Bède, au moment de sa mort, travaillait à une traduction de l'Évangile de saint Jean en langue vulgaire. Cet exemple fut suivi. On a quelques poésies saxonnes. L'histoire même fut ainsi mise en vers, et celle qu'on appelle par excellence la *Chronique saxonne*, continuée sous les rois normands, fut poussée jusqu'à l'année 1154.

Les Normands étaient assurément plus civilisés que les Saxons. Leur intelligence était plus assouplie, plus développée; sans avoir perdu la sève de leur forte race, ils ressemblaient un peu davantage par leurs mœurs et leurs plaisirs à la nation vive et mobile avec laquelle ils avaient vécu depuis un siècle et demi. Plus avancés dans les arts de la paix comme dans ceux de la guerre, ils aspiraient à dominer par l'esprit et par la force. Et en effet ils y réussirent. Pendant bien des années, le roman, le français d'alors, fut la langue en faveur. La victoire, encore plus que la loi, la propagea en l'imposant. Taillefer avait chanté la chanson de Roland en poussant

[1] Sharon Turner, *the Hist. of England during the middle ages*, t. IV, l. VI.

son cheval dans la mêlée, à la journée de Hastings, et frayé ainsi glorieusement la route aux trouvères de France qui venaient, eux aussi, disputer le royaume aux ménestrels[1]. Ils apportèrent, avec les chansons de gestes de leur pays, le goût de ces longs récits rhythmiques dont Robert Wace emprunta la forme pour célébrer et les Bretons et les Normands[2]. Des chroniqueurs, maintenant oubliés, se mirent à versifier dans la même langue, tandis qu'un roi, Henri Beauclerc et ses deux reines, Mathilde et Alice, s'essayèrent, dit-on, à populariser dans la noblesse le même talent par leur exemple.

Ainsi, les conquérants venaient, accompagnés de clercs supérieurs en instruction aux moines indigènes, grossir le flot de cette littérature néo-latine qui s'empara de plus en plus des genres qui semblaient lui appartenir, la théologie, la science, la chronique; et en même temps ils amenaient à leur suite le cortége gracieux des jongleurs, alors les véritables et meilleurs représentants du génie français. Ils allaient répandant partout cette poésie épique qui, pendant plus de trois siècles, a charmé le monde ou ces chansons fugitives qui ont amusé les loisirs de la chevalerie féodale.

Mais, il faut bien l'avouer, cette culture anglo-

[1] Taillefer, ki mult bien cantout,
Sor un çheval ki tost alout,
Devant li dus alout cantant
De Karlemaine è de Rollant.
(Wace, *Rou*, vers 13150.)

[2] *Roman de Brut* (d'Angleterre); *Roman de Rou* (de Normandie)

normande, à laquelle on n'assigne guère que deux siècles de durée, était une importation étrangère. Elle était surtout française. Telle devait être celle de la cour dans un pays où les rois n'entendaient pas la langue de leurs sujets. Richard Cœur de lion, au surnom encore populaire, ne savait pas l'anglais[1], et le chant qu'il acheva dans sa prison à la voix de son fidèle Blondel, était un mélange de normand et de provençal. Plus d'un siècle après lui, un rimeur historien, Robert de Gloucester, gémissait « de ce que l'Angleterre était tombée, hélas ! dans les mains des Normands qui ne pouvaient parler que leur langue et parlaient français comme chez eux. D'un homme qui ne sait pas le français, ajoutait-il, on dit peu de chose, et ce sont les petites gens qui tiennent à l'anglais, lequel est encore leur langue naturelle. J'imagine qu'en aucun pays du monde il n'y a de peuple qui ne tienne pas à sa langue natale, excepté le peuple anglais. Mais je sais bien qu'il est bon de connaître les deux langues ; car plus un homme sait, plus il vaut. »

[1] « Linguam anglicanam prorsus ignorabat. » Roger de Hoveden, *Annal.*

III

NAISSANCE DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE ANGLAISES.

Quand la langue normande, qui était celle des lettres et des lois, qui se fait entendre encore dans quelques formules parlementaires et judiciaires, a-t-elle fait place à une langue vraiment anglaise? On n'en saurait fixer le moment précis ; il fallait, pour la produire, un mélange des deux idiomes que la conquête avait superposés l'un à l'autre. Ce ne fut pas l'affaire d'un jour. On possède des écrits des onzième ou douzième siècles en semi-saxon. Suivant l'opinion commune, c'est sous Édouard III, près de trois cents ans après la conquête, que le français cessa d'être la langue mondaine et politique. L'effet avait survécu à sa cause ; car l'Angleterre n'avait pas attendu si longtemps pour se reformer en corps de nation, et la Grande Charte avait trouvé la réconciliation aux trois quarts accomplie entre les races comme entre les classes qui composaient cette société privilégiée, dont elle est encore un des plus chers et des plus nobles souvenirs (1215).

C'est qu'il fallut des années pour que l'anglais, qui n'était pas le saxon des derniers bardes, mais

une langue usuelle longtemps inconnue ou négligée, sortant de l'usage populaire, devînt une diction écrite et bientôt une diction littéraire. Depuis la chanson du roi Canut qui demeura longtemps dans la mémoire des masses, il se conserva jusque sous les rois normands des chants naïfs et rudes dont il reste des fragments. Bientôt on en composa de nouveaux; la langue se modifia[1]; mais c'est encore du saxon que la fin de la *Chronique saxonne*, qui comprend le règne d'Etienne. Ce n'est pas encore de l'anglais, de l'*Ingliss*, comme on le nomma bientôt, que la traduction du *Brut* de Robert Wace, par Layamon, qui vivait sous Henri II. On doit descendre jusqu'aux chroniques en vers de Robert de Gloucester et de Robert de Brunne, aux premières traductions des romans français, aux chansons de gestes en l'honneur de Richard Cœur de lion, ou mieux encore aux ballades plus faciles et plus élégantes que Laurent Minot consacrait à la gloire d'Édouard III. Nous sommes alors entre la fin du treizième et le milieu du quatorzième siècle (1278-1352). Quelques anecdotes littéraires montreront à la fois la persistance d'une langue anglo-saxonne destinée à devenir, avec le temps, le langage britannique et la vogue supérieure d'une littérature anglo-normande ou plutôt franco-romane, puis son déclin

[1] Il n'est pas sûr que l'anglais soit le saxon populaire métamorphosé. Il se peut qu'il y ait eu de bonne heure, en même temps qu'un patois vulgaire dano-saxon, une langue anglo-saxonne déjà perfectionnée, et l'un et l'autre auraient coexisté longtemps. Cf. Disraely, *Amenities*, t. I, p. 101 et suiv. Craik, t. I, *Introd.*, p 204.

jusqu'au jour où elle est subitement étouffée par la langue et la littérature nationales.

Walter, archidiacre d'Oxford, avait apporté de la Bretagne française une chronique très-fabuleuse, écrite en gallois, contenant l'histoire des Bretons depuis Brutus ou Bruto, arrière-petit-fils d'Énée, jusqu'à la mort du roi Ceadwalla, en 688[1]. Il la donna à Geoffrey de Monmouth, plus tard évêque de Saint-Asaph ; c'était dans la première partie du douzième siècle. Geoffrey, assez bon latiniste, traduisit en latin cette chronique, en y fondant quelques traditions orales et des prophéties de Merlin, et l'on a quelquefois voulu qu'il en fût le premier auteur. C'est de là que Wace, de Jersey, élevé à Caen, chanoine de Bayeux, protégé par le roi Henri II et mort en 1184, tira la paraphrase versifiée en langue normande, connue sous le titre de *Romanz du Brut;* et celle-ci fut traduite en anglo-saxon d'abord par Layamon, puis par Robert de Gloucester (entre 1280 et 1300); mais l'ouvrage même de Geoffrey fut repris et traduit, près de deux cents ans après lui, par un chanoine de Saint-Augustin de Bridlington, Pierre de Langtoft, qui le continua en vers anglo-normands, autant dire franco-normands. En 1303 ou 1307, son contemporain Robert Mannyng, de Brunne[2],

[1] Ou Cadwallader, le septième prédécesseur d'Egbert comme roi du Wessex. Il eut pour successeur Ina, le seul connu de ces rois de l'octarchie.

[2] Brunne ou Bourne dans le Lincolnshire.

Maistre Gace l'a translaté (Wace) :
All the story of Inglande,
Als Robert Mannyng wryten it fand.
One Mayster Wace the Frankes telles

mit à son tour en rimes anglaises, sur deux mètres différents, d'abord la chronique ou le roman de Wace, puis la continuation jusqu'au règne d'Édouard I, d'après le texte de Langtoft.

Voici donc un même ouvrage fait et refait en cinq ou six langues, du septième siècle à la fin du treizième. Eh bien, à la même époque, William de Wadington avait paraphrasé en français un poëme latin, *Floretus*, faussement attribué à saint Bernard, en lui donnant le titre de *Manuel du péché*[1], ouvrage qui passa pour être du fameux docteur Robert Grosseteste, sans doute parce qu'il y est nommé et qu'il encouragea ce travail. Robert de Brunne en fit une traduction libre en anglais (1303). On y lit que l'évêque Grosseteste aimait beaucoup à entendre la harpe des ménestrels, que souvent, pendant des jours et des nuits, il se consolait par des airs et des chants, auxquels il attribuait la vertu de détruire le pouvoir du démon[2]. Rien ne prouve mieux la

The Brute all that the latin spelles . . .
Pers of Langtoft, a chanon...
On Frankis style this stôrie he wrote
Of Inglis kinges. . . . . .

[1] « *Manuel Peche*, the which boke made yn Frenshe Robert Grosteste byshop of Lyncoln. » Mss. de la Bodleyenne, traduction anglaise. L'ouvrage, qui contient plus de mille vers, est une description des péchés illustrée par des exemples et des récits, dont le ton n'est pas toujours très-grave. C'est une peinture de mœurs. Warton, *Engl. Poetry*, t. I, sect. II.

[2] He lovede moche to here the harpe.
. . . .
Many tymes he nygtys and dayys,
He hadd solace of notes and layys.
. . . .
He hadde delyte in mynstralsy.

vogue des poésies d'origine normande en même temps que le progrès de la langue anglaise. Et le moment approchait où elle allait produire le poëme satirique et mystique à la fois de *la Vision de Piers Ploughman*, qui attaque les poésies des jongleurs et annonce leur décadence [1].

Mais si, comme il arrive souvent, la langue nationale avait commencé a se montrer dans la poésie où elle devait plus vite se polir que dans la prose, elle allait bientôt recevoir de la Réformation une impulsion qui étendit son empire. Une des premières pensées qui devaient venir à ceux qui ouvraient les yeux sur les erreurs et les préjugés de l'Eglise du moyen âge, était qu'une religion donnée à tous dans un livre écrit pour le peuple par des hommes simples, ne pouvait rester une science et une langue mystérieuses, et que le premier soin à prendre devait être de la traduire dans l'idiome populaire, afin que chacun comprît les leçons et les prières de son culte. Aussi celui qui semblait devoir être en tout le prédécesseur de Luther, Wycliffe, rendit-il comme lui, par sa traduction de la Bible, un service ensemble à la foi, à la raison, à la langue de son pays (1380), et bientôt la prédication, le chant liturgique, la controverse, achevèrent de faire de l'anglais l'interprète ordinaire de la religion. On veut même

. . . .
The virtu of the harpe, thurgh skyle and ryght,
Wyll destroye the Fendes mygt.

[1] *Piers Ploughman*, ou plutôt *le Laboureur*, est attribué à un moine du nom de Langland, qui l'aurait composé vers la fin de 1362. Il a été imprimé pour la première fois en 1550.

que Piers Ploughman ait devancé, en la pressentant, la foi puritaine.

On voit combien de circonstances se réunissaient ou successivement allaient se réunir pour provoquer, pour déterminer la formation définitive et l'ascendant de la langue anglaise sur tout ce qui l'avait précédée. Richard de Bury, évêque, ambassadeur, chancelier, qui a laissé, avec son autobiographie, un si grand témoignage de son amour pour les lettres, se plaint, quoiqu'il écrivît lui-même en latin, qu'il n'y ait pas d'école d'anglais pour la jeunesse, et qu'elle soit obligée d'apprendre d'abord le français, et par le français le latin[1]. La même plainte est exprimée encore plus vivement par un moine du nom de Higden qui ne connaît point d'autre nation qui force les enfants d'abandonner leur langue maternelle. Ralph Higden terminait son *Polychronicon* vers 1365. Vingt ans après, Jean de Trevise le traduit en anglais[2] et se félicite de ce que John Cornwaile et Richard Peneriche ont réussi à changer l'enseignement. Dans toutes les écoles de grammaire, l'an du Seigneur 1385, les enfants abandonnent le français et apprennent la construction en anglais[3].

[1] Richard d'Aungerville ou de Bury, né en 1281 ou 87, mort en 1345, avait étudié à Oxford. Il fut le précepteur d'Edouard III, profita de son emploi et de ses voyages pour recueillir des livres qu'il légua à son université et qu'un incendie a détruits. *Philobiblion, a treatise of the love of books, written in* 1344. Cologne, 1473. Edwards, *Mem. of Libr.*, t I, l. II, ch. VII.

[2] Higden, moine de Saint-Werburg. *Polychr.*, Gale, *Script. XV* t. III. — Jean de Trevise, né en Cornouailles, vicaire de Berkeley, opposé comme Wycliffe aux ordres monastiques. Sa traduction a été publiée avec des changements et des additions par Caxton en 1482. Jean de Trevise a aussi traduit la Bible.

[3] « The yere of our Lorde 1385, in alle the grammere scoles of

Peu après, Édouard III ne permettait plus dans les tribunaux que l'emploi de l'anglais et du latin[1]. Ainsi, nous atteignons enfin le jour où va se montrer cette langue « moins musicale sans doute que les langues du midi, au dire de Macaulay, mais qui en force, en richesse, en aptitude aux emplois les plus élevés du poëte, du philosophe et de l'orateur, n'est inférieure qu'à la langue de la Grèce. »

Nous voilà au point où M. Taine commence l'histoire de la littérature anglaise. Avant ce moment, en effet, il y avait des littératures en Angleterre, trois au moins, une indigène presque toute saxonne, deux importées, l'une latine et l'autre française; mais aucune n'est encore vraiment la littérature anglaise. Celle-ci ne se montre qu'alors que, les formes générales de la langue étant fixées, il se rencontre un homme de génie qui a recueilli toutes les traditions, qui a puisé à toutes les sources; un homme dont le hasard a fait un lettré, un mondain, un courtisan, et la nature un conteur, un observateur, un peintre, un inventeur, un artiste. Geoffrey Chaucer, qui fut, dit-on, condisciple de Wycliffe, représente son temps et son pays. Mais il leur prête la vie puissante que le ciel met dans l'âme du vrai poëte, et l'Angleterre reconnaissante l'appelle son Homère et son Dante.

Engeland, children leaveth Frensche and construeth and learneth in Englische. » Cité par Warton, t. I, sect. I; Craik, l. II, p. 185, et Disraely, *Amenit.*, t. I, p. 109.

[1] Ce n'est que Henri V qui acheva de généraliser cette prescription, par conséquent entre 1413 et 1422; et les lords et les communes commencèrent à rédiger leurs délibérations en anglais.

Chaucer est en effet admirablement donné par l'histoire pour personnifier le génie britannique, lorsqu'il se lève enfin. Chaucer possède toute la science des écoles; il a vécu dans l'aristocratie normande; il a traduit le roman de la Rose; il emprunte à Boccace et il n'ignore point Pétrarque. Mais il est Anglais avant tout. C'est la nature anglaise qu'il ressent en lui-même et qu'il décrit dans l'imaginaire et dans le réel. Français, Italien, Espagnol, nul n'aurait commencé ainsi.

Mais la poésie nous fait oublier la prose. Comme toujours, elle la devance. A part quelques traductions, et la plus grande est celle de la Bible, pas un livre de prose n'avait paru avant que sir John Mandevil eût l'idée assez neuve de faire et d'écrire ses voyages en Orient, le premier en date des livres anglais, selon Hallam. Et, chose remarquable, il avait commencé par le composer en latin et en français, avant de songer à le mettre en anglais, pour en faire une édition populaire (1341-1356). Chaucer lui-même le dit dans la préface de son *Testament d'amour* : « Il faut que les clercs parlent latin, les Français, français, et qu'on nous laisse exprimer nos fantaisies avec les mots que nous avons appris de la bouche de nos dames[1]. »

Désormais, de ces trois langues rivales, la seconde va disparaître. L'anglais ne rencontrera plus que la concurrence du latin, plante exotique qui s'est naturalisée et qui a porté ses fruits. Seulement l'An-

[1] *Testament of love*, 1392. « Let us shewe our fantaysies in suche wordes as we learneden of our dames tonge. »

gleterre, qui n'a pu rester fermée à cette invasion presque universelle du génie néo-latin, a résisté davantage, ou du moins elle a conservé et développé, en dehors de toute pression étrangère, une séve nationale propre aux races qui l'occupaient, et à laquelle elle a dû, plus tard, surtout dans la poésie, une originalité que le reste de l'Europe peut lui envier. Mais ailleurs que dans la littérature d'imagination, elle a pris sa bonne part de cette culture artificielle dont les traces sont encore si marquées dans ses universités, tandis qu'elles vont en s'effaçant dans les nôtres. Elle en a conservé ce goût d'érudition classique qui semble décliner ailleurs. On ne saurait donc négliger le rôle que cette forme du savoir et du langage a pu jouer dans la composition de la littérature nationale. C'était comme une sorte de frein ou de contre-poids que la civilisation latine opposait au mouvement puissant de la pensée saxonne et de l'imagination irlandaise.

Sans aucun doute, les importations d'outre-mer, latines ou françaises, eurent plus d'influence que les Anglais n'aiment à en convenir. Elles donnèrent aux esprits plus d'ouverture et d'instruction. Elles formèrent dans la société anglaise des courants d'idées qui n'ont pas disparu. Elles ont fait du peuple breton un peuple européen, et jeté sur la Manche comme un double pont par lequel il communique avec le reste du monde. C'est ce qui empêche de prendre à la lettre le *penitus divisos orbe Britannos*. Mais il faut reconnaître que le génie national a gardé son empire, et les deux courants de source étran-

gère n'ont été que des affluents dans un grand fleuve. L'Angleterre a reçu des éléments du dehors, mais elle se les est assimilés. Par ses idées comme par ses institutions, elle est restée elle-même.

IV

ESQUISSE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE JUSQU'A BACON

Revenons maintenant à la philosophie, que nous avons laissée en voie de prendre cette forme qu'elle a affectée dans tous les grands États de l'Europe occidentale, pendant les quatre cents ans qui sont considérés comme l'âge de la scolastique.

Après saint Anselme, maître qui ne fit point école, les travaux des écoles et des maîtres dont on sait le nom sont enveloppés de quelque obscurité. On doit citer d'abord Adelard de Bath, qui en vrai philosophe subordonnait l'autorité à la raison. Il avait voyagé avec fruit, et il soutenait un réalisme tempéré. Plus réservé encore sur ce point, Robert Pulleyn soumettait la théologie scolastique à la raison en même temps qu'à l'Écriture. L'Écossais Richard de Saint-Victor aurait été rationaliste, s'il n'eût été mystique; car c'est un mysticisme raisonné que celui de l'école qui lui a donné son nom. Enfin,

Jean de Salisbury, écrivain spirituel, observateur intelligent des systèmes et des hommes, a décrit et jugé souvent avec une sagacité piquante toutes les luttes spéculatives de son temps[1].

La philosophie de ce temps (le nom qu'elle porte nous le rappelle) ne peut être séparée des écoles dont elle était l'âme. La première, en Angleterre, paraît avoir été celle de saint Albans; mais, lorsqu'on parle des écoles anglaises, les noms d'Oxford et de Cambridge viennent aussitôt à la pensée. Là, de bonne heure, se sont formés de studieux asiles, dont l'origine est si ancienne et si obscure, qu'on lui a prêté une antiquité fabuleuse. Ainsi, l'on a voulu que l'école d'Oxford eût été fondée par des philosophes venus en Bretagne avec Brutus; or, il n'est pas même établi qu'elle l'ait été par Alfred le Grand, que son savoir rendait bien digne d'en être l'initiateur. On veut cependant qu'il ait bâti à Oxford trois salles pour l'enseignement de la grammaire, de la philosophie et de la théologie[2]. Si le fait n'est pas certain, il l'est qu'à la fin du neuvième siècle, Oxford était un lieu d'études. Nous lisons qu'après les ravages des Danois, le roi Canut rétablit les écoles d'Angleterre. Ce ne peut être plus tôt qu'en 1017; et, en effet, un historien qui fleurissait quelques années plus tard,

[1] Adelard, du commencement du douzième siècle; *de Eodem et Diverso*, Mss. (Voy. Hauréau, *Phil. scol.*, t. I, ch. IX.) — Pulleyn, Pullen ou Pullus, mort entre 1150 et 1154; *Sententiarum Liber*. Paris, 1645. — Richard, mort en 1173, *de Trinitate Op*. Paris, 1518. — Jean, mort en 1180. Ses nombreux ouvrages ont été réunis dans l'édition de Giles.

[2] John Rous, *Antiq. of Warwick; Encyclop. Brit.*

Ingulphe, nous dit qu'après avoir reçu sa première éducation à Westminster, il a été envoyé à Oxford, et que là il a fait de plus grands progrès dans la philosophie d'Aristote que beaucoup de ceux de son âge, et qu'il a également bien appris la *Rhétorique* de Cicéron[1]. Il se rappelle même que, dans son enfance, lorsqu'il allait voir son père, qui demeurait à la cour, il rencontrait souvent la belle Édithe, femme du roi Édouard le Confesseur, et elle l'interrogeait sur ses études et sur ses vers; et, passant avec aisance *de la solidité de la grammaire à la légèreté de la logique*, où elle était fort habile[2], elle se plaisait à l'enlacer dans les liens d'un argument, quitte à lui faire donner à goûter ou bien quelque monnaie. Ainsi, dès la première moitié du onzième siècle, avant Guillaume le Conquérant, l'enseignement avait pris son caractère définitif. Moins de cent ans après, Robert Pulleyn fut professeur à Oxford, et un peu plus tard, la protection de Henri II agrandit cet établissement, qui ne paraît pourtant avoir reçu sa dernière forme que sous le règne de Richard Ier. Alors, sans doute, ces écoles, appelées originairement *studies*, ont été érigées en *communautés* (*universitates*). La création de l'université de Cambridge est un peu antérieure, si elle n'a pas pris naissance dans une école établie, à l'imitation de celles de France par le roi Sigebert, au lieu dit Cairgrant,

[1] Ingulphe était déjà dans les dignités de l'Église en 1056. Il est mort abbé de Croyland en 1100. Il est auteur d'une Histoire insérée dans Gale, *Rer. anglic. Script.*, t. I.

[2] « Libentissime de grammatica soliditate ad logicam levitatem declinans. » *Levitas* est ici dans le sens de subtilité ingénieuse.

qui fut plus tard Cambridge. Il est plus probable qu'elle ne se forma réellement qu'en 1109, lorsque Joffrid, abbé de Croyland, envoya du couvent voisin quatre moines de son choix. Elle fut réglementée par Henri III et reçut sa première charte d'Édouard Ier. Le titre d'université était encore d'une date récente. Il est pour la première fois donné à celle d'Oxford, en 1201, dans un statut du roi Jean.

Les célèbres colléges des deux universités n'existaient pas encore ; mais il devait y avoir dès lors des salles d'enseignement (*aulæ*, *halls*) et des logements en commun pour les étudiants (*hospitia*, *inns*). Ce sont ces établissements que la libéralité des donateurs a transformés en colléges, dont le plan a peu changé et dont les plus anciens sont à Oxford, celui de l'Université (1249), et à Cambridge, celui de Saint-Pierre (1274)[1].

On a vu quelle place, depuis plus de deux cents ans, la logique occupait dans l'enseignement. Fonder un collége, c'était bâtir une chapelle dans l'église d'Aristote. On lisait dans les premiers statuts de l'université d'Oxford : « Les bacheliers et maîtres ès arts qui ne suivent pas fidèlement Aristote sont passibles d'une amende de 5 schellings par chaque point de divergence, ou seulement pour toute faute commise contre les règles de l'*Organon*[2]. » Et l'on n'était pas moins péripatéticien dans les cloîtres;

[1] *Hist. of the univ. of Oxf.*, Lond. 1814. — *The English Universities*, trad. de l'allemand de Huber, par Fr. Newman, t. I, *passim*.

[2] *Stat. Oxon.*, tit. VI. sect. II, cité par Bartholmess. *J. Bruno*, t. I, p. 127.

car nous lisons que le prieur et les moines du couvent de Rochester prononçaient tous les ans une sentence de damnation irrévocable contre quiconque déroberait ou cacherait une certaine traduction latine de la *Physique* d'Aristote ou seulement en effacerait le titre[1]. L'œuvre du Stagirite devint donc le code de l'enseignement, quoique souvent on en cherchât le sens moins dans son texte que dans ses interprètes. Roger Bacon, le grand ennemi des versions et des paraphrases latines seules commentées dans les universités, rapporte que le texte de la *Logique* d'Aristote et de quelques parties seulement n'a été lu à Oxford que de son temps, *la Réfutation des sophismes* par le bienheureux Edmond, archevêque de Cantorbéry[2], et *les Seconds Analytiques* par le maître Hugues. Quant à la philosophie première d'Aristote, elle n'avait encore qu'un petit nombre d'adeptes vers 1292. Son *Éthique* venait d'être lue à Paris pour la première fois, et l'excommunication lancée dans cette ville cinquante ans auparavant contre sa *Métaphysique*, sa *Physique* et le Commentaire d'Averroès, pesait toujours sur l'enseignement. Mais le nom du maître ne cessait pas de régner dans les écoles ; cet empire eut une durée telle, qu'il en reste encore des traces, et longtemps après le premier et le second Bacon, les professeurs de logique et de philosophie

[1] Warton, *Engl. poetry*, éd. Price, Lond. 1840. Introd. Dissert. III.
[2] Edmond Rich et Hugues de Saint-Cher. *Compend. Stud. Theol.* Mss.

ont été censés, aux termes des règlements, n'être que des commentateurs d'Aristote.

L'établissement définitif des universités constitua véritablement la philosophie scolastique ; elle devint, comme elles, une institution, et, pour ainsi parler, la doctrine officielle. Ce n'est pas qu'elle n'admît dans son propre sein quelque division ; il n'y a pas d'État si bien constitué qui ne soit de temps en temps ouvert à la discorde. Dans tout gouvernement, il existe deux partis : ainsi, dans l'École, il y en eut deux, dont les plus célèbres sont ceux des réalistes et des nominalistes. L'Angleterre n'échappa point à ces dissensions doctrinales, et la scolastique y eut absolument les mêmes allures et les mêmes destinées que sur le continent. Son histoire philosophique, jusqu'aux approches de la Renaissance, ressemblerait à celle de beaucoup d'autres pays. Par exemple, l'université de Paris était, comme on sait, divisée par nations, et des dissidences, même des rixes, en étaient souvent la conséquence. Non moins orageuses, les universités anglaises n'étaient partagées qu'entre les étudiants du Nord et ceux du Midi. Un écrivain allemand [1], qui a fait de ces institutions le sujet d'un intéressant ouvrage, se croit en droit d'affirmer que le Nord tenait en général pour le réalisme et le Sud pour le nominalisme, et même que cette division se continua par la suite sous la forme d'une opposition entre la Réforme et le romanisme, entre les puri-

[1] Huber, déjà cité.

tains et les épiscopaux, les parlementaires et les royalistes, les whigs et les tories. Si cette double tendance a été générale, il ne faut pas la prendre trop à la lettre, et bien des exceptions l'ont démentie. Toujours est-il que malgré une apparente unité dans le péripatétisme, une diversité d'interprétation ramena quelque liberté sous une autorité uniforme, et l'on ne peut confondre dans la même appréciation les plus remarquables des divers docteurs formés par un même enseignement, Alexandre de Hales, théologien subtil et rigoureux, réaliste contenu, réputé l'un des maîtres de saint Thomas et de saint Bonaventure; Michel Scot, qui le premier, dit-on, chercha Aristote dans les textes grecs, mais qui, le commentant d'après Averroès, et joignant aux spéculations arabes l'étude toujours suspecte des mathématiques, se fit soupçonner de sorcellerie ; Robert Grosseteste, prélat indépendant par son savoir et son caractère, et que nous aurons à signaler, lui et Roger Bacon, son disciple, comme les premiers promoteurs d'une réforme philosophique ; Richard de Middleton, habile interprète de Pierre Lombard, moine franciscain qui se sépara de son ordre pour reprendre la thèse du nominalisme et se rapprocher de saint Thomas[1] ; puis le célèbre adversaire de ce dernier, le docteur subtil, Jean-Duns Scot,

[1] Alexandre, mort en 1245. *Summ. Theol.*, Nuremberg, 1484. — Michel Scot, Ecossais, né après 1200 et mort en 1290. — Robert, dont le surnom est bien normand, comme nous le lui donnons, quoiqu'on l'ait aussi écrit *Grosthead, Grostead*, etc., né vers 1175, mort en 1253. Roger Bacon, moine franciscain, 1214-1294. Richard (*Ricardus de Mediavilla*), mort en 1300. *In IV libros Sent. P. Lombardi*, Venise, 1509.

qui ne démentit pas son nom, secoua, comme Scot Érigène, le joug du péripatétisme, et remit le réalisme en honneur dans une école immense. On pourrait citer encore Walter Burleigh, qui chercha, sur les pas de saint Thomas, à concilier les contendants par une distinction entre la manière d'être des espèces et celle des individus, et son condisciple William Ockham, le défenseur hardi, déclaré, exclusif, du nominalisme, et qui, par l'allure nette et dégagée de sa pensée, semble un précurseur de l'esprit moderne[1].

On touchait alors à cette période de transition qui sépare le moyen âge de la Renaissance et de la Réformation. La prise de Constantinople, la découverte de l'Amérique, celle de l'imprimerie approchaient, et Wycliffe, Jean Huss et Jérôme de Prague allaient bientôt annoncer Luther. « Je vois, disait Érasme, un certain âge d'or prêt à naître auquel il ne me sera peut-être pas donné de participer, mais cependant je félicite le monde[2]. »

Le cours un peu monotone de l'histoire de la philosophie scolastique ne nous suggérera que deux observations. C'est que bien qu'elle n'ait pas été stérile en maîtres de réalisme, comme Alexandre de Hales et Duns Scot, il semble que dans le pays qui devait être celui de Locke, le réalisme pût malaisément se naturaliser. On aurait prévu dès lors que jamais l'esprit qui procède volontiers du

[1] Duns Scot, 1274-1308. Burleigh, 1275-1337. Ockham, né avant 1300, mort en 1343.

[2] Cité par Disraely, *Amen. of Liter.*, t. I, p. 95.

réalisme, l'esprit alexandrin, spinoziste, même le pur platonisme, n'y deviendrait dominant et populaire ; et enfin la scolastique y aboutit dans Ockham au nominalisme absolu. Or, après lui, il n'y a plus de grand nom [1].

On peut faire une autre remarque qui prouve bien que l'esprit de la scolastique avait un caractère cosmopolite et que ses doctrines ne furent jamais profondément marquées en Angleterre d'une empreinte nationale. C'est que depuis Alcuin, ses plus célèbres docteurs ont à l'étranger gagné leur principale réputation et donné leur enseignement le plus suivi. Érigène lui-même était allé finir dans une école palatine de France [2], Alcuin dans un monastère de Tours ; Jean de Salisbury intéresse surtout par sa connaissance des controverses du continent, que souvent il visita avant de s'y fixer et d'y devenir évêque de Chartres ; Richard de Saint-Victor vieillit et mourut dans un cloître à Paris ; l'université de cette ville recueillit Alexandre de Hales ; Duns Scot et Ockham voulurent aussi y être reçus docteurs et terminèrent leurs jours en Allemagne. La scolastique avait créé en Europe une véritable république des lettres, toute latine, et qui subsistait indépendamment des nationalités et des idiomes comme un dernier débris de l'empire romain.

Il nous reste à indiquer comment cette science scolastique uniforme, invariable dans ses traits gé-

[1] Bradwardine appartient plutôt à la théologie. Voy. ci-après.

[2] C'est du moins là qu'on le perd de vue ; quelques-uns le font mourir à Malmesbury.

néraux, perdit son inviolabilité et peu à peu son exclusive autorité chez les Anglais. Tout pourrait s'expliquer uniquement par le mouvement des esprits dans toute l'Europe ; car, à peu près à la même époque, on vit se produire partout les mêmes effets qu'en Angleterre. Dans ce pays, cependant, trois causes qu'une analyse approfondie rattacherait peut-être à une cause unique, agirent concurremment : la Réformation, la naissance de l'esprit d'observation dans les sciences, le retour à l'étude des classiques. Partout sans doute en Europe, ces trois causes exercèrent leur action, mais les deux premières surtout se développèrent spontanément en Angleterre, quoique toutes trois aient été plus tard secondées par le mouvement qui venait du reste du monde.

Longtemps avant la Renaissance, entre le treizième et le quatorzième siècle, on peut apercevoir et signaler les premiers indices des deux idées, des deux esprits qui devaient donner en Angleterre un caractère spécial à ces deux grandes choses que nous devrons souvent rapprocher, la philosophie et la théologie, ou, si on l'aime mieux, la science et la religion. Toutes deux ont pris de bonne heure et conservé jusqu'à nos jours, l'une une tendance expérimentale et l'autre une tendance réformiste ; et toutes deux ont par là même tendu à l'indépendance, c'est-à-dire à secouer le joug des autorités du moyen âge. On peut dire qu'aujourd'hui encore l'Angleterre reste assez sensiblement baconienne et calviniste, et pourtant elle est libre. Or les pensées et bientôt

les doctrines qui l'ont ainsi transformée, ont eu des précurseurs avant la Renaissance, avant la Réformation. On pourrait nommer d'un côté Robert de Lincoln et Roger Bacon ; de l'autre, Bradwardine et Wycliffe.

Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, attend encore, comme on l'a dit, un historien. Mais ce qu'on sait suffit pour nous montrer en lui un homme qui, par l'indépendance de son esprit, s'était élevé au-dessus de l'enseignement scolaire, qui, par une longue vie consacrée à l'étude, s'était rendu maître de toutes les parties du savoir de son temps. Il avait acquis ainsi le droit de penser avec originalité, de dénoncer à la fois les erreurs des doctes, les préjugés du vulgaire, les abus de l'Église et d'exciter les esprits à se frayer des routes nouvelles. Tous les ouvrages qui restent de lui ne sont pas publiés et mériteraient de patientes recherches. D'après ceux que l'on possède, il soutenait en métaphysique la réalité des universaux ; mais il n'en appelait pas moins, par ses vœux et ses conseils, une réforme dans les sciences. Il la voulait également dans la constitution du monde chrétien. Il se rendit célèbre par sa résistance aux empiétements de la cour de Rome. Il réclama contre le droit qu'elle s'arrogeait de donner à des étrangers des bénéfices ecclésiastiques en Angleterre, et avant de mourir, le 9 novembre 1253, il s'expliqua devant son clergé sur les fautes de la papauté, prédit que l'Église serait délivrée de cette servitude d'Égypte, et que bientôt, *peut-être dans trois ans*, les difficultés du moment, qui étaient

encore légères, feraient place à des troubles plus graves [1].

Avec son ami Adam de Marisco, savant comme lui dans les mathématiques et dans les langues, il fut le maître de Roger Bacon, qui a dit de lui que « seul il sut les sciences, grâce à la durée de sa vie et aux voies admirables qu'il s'était ouvertes [2]. » A son exemple, sous son influence, il s'était développé dans l'université d'Oxford un mouvement de rénovation scientifique dont Roger reçut et accéléra l'impulsion.

Longtemps celui-ci n'a pas été connu tout entier. Il va l'être, s'il ne l'est déjà [3], et à mesure que nous le connaissons mieux, tout nous confirme que l'homonyme du grand Bacon est aussi son précurseur; mais il n'a pas été son guide. Il a eu la même pensée, la même ambition; il a formé la même entreprise avec plus de courage et moins de gloire.

Né dans le Somerset, en 1214, i avait étudié successivement dans deux colléges d'Oxford. Selon

[1] Voy. une lettre de lui au pape Innocent IV, imprimée par Richard Luard en 1861 dans le *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, avec une notice intéressante.

[2] « Solus unus scivit scientias... propter longitudinem vitæ et vias mirabiles quibus usus est. » (Préface de ladite lettre.)

[3] Roger Bacon a occupé tous les historiens de la philosophie, qui cependant en parlent un peu au hasard; car ses ouvrages n'étaient pas tous connus; peu étaient publiés. Il n'en existait pas de recensement complet. Les récents travaux de Leclerc, de Delécluse, de Cousin, de Saisset, de M. Hauréau, de M. Jourdain, ont commencé à dissiper les nuages qui enveloppaient son œuvre et sa vie. Il en reste à peine, depuis que M. Charles a publié son excellent ouvrage. (*Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris, 1861.) Je l'ai constamment suivi et lui ai emprunté presque toutes mes citations.

lui, l'enseignement avait à peine commencé d'y suivre les derniers progrès des écoles du continent, et il devait tout à quelques hommes d'élite qui avaient tenté de rallumer le feu sacré et de le propager autour d'eux. Il en nomme quelques-uns [1], mais avant tous Robert Grosseteste, qui aurait été son maître unique, si bientôt quittant Oxford pour Paris, réputé alors le séminaire des philosophes, il n'y eût rencontré *le maître Pierre*, probablement Pierre de Maharicourt, solitaire ignoré, le seul, dit-il, qui connût les sciences qu'il a apprises de lui. Et en effet, il lui donne ce titre si nouveau au moyen âge de maître des expériences, *Dominus experimentorum* [2].

A Paris, Bacon se fit recevoir docteur, quoiqu'il ait toujours parlé avec une médiocre estime de l'état où il y trouva les écoles. C'est encore là ou peut-être à Oxford, à son retour, qu'il entra dans l'ordre de Saint-François qui, nouveau à cette époque, passait pour animé d'un esprit d'indépendance. Il pensait trouver dans une corporation religieuse l'appui dont il avait besoin pour philosopher librement. Il devait être cruellement détrompé.

On croit cependant que ce fut enfermé dans un cloître, qu'il commença la véritable éducation de

[1] Richard Fitzacre, Robert Bacon, Edmond Rich, Adam de Marisco, Guillaume de Shirwood, Jean de Londres (E. Charles, p. 5 et 15). Ce moment de lutte et de nouveauté dans l'université d'Oxford mériterait d'être étudié.

[2] Ce personnage énigmatique dont il a dit en parlant des sciences expérimentales : « Nullum vidi qui sciat illas scientias nisi unum a quo has didici, » doit être un Picard, *Petrus de Machariscuria*, ou Pierre Peregrin de Meharicourt ou Maricourt, cité dans les histoires des mathématiques. E. Charles, p. 10, 16-19.

son esprit. Dans l'activité intellectuelle de son temps, il ne voyait qu'un travail stérile dont le fruit unique était une pédantesque ignorance. Il en trouvait la cause dans toutes les sortes de préjugés qu'inspirent le respect aveugle de la tradition et l'orgueil du faux savoir. Il ne pouvait donc attendre un progrès dans les sciences que d'une réforme dans leurs méthodes. Il conclut de ses premières méditations que deux objets devaient être étudiés avant toutes choses, les langues et les mathématiques; les langues, sans lesquelles on ne pouvait vraiment connaître les sources du savoir humain réduit par des traductions partielles et des interprétations arbitraires à quelques fragments d'un péripatétisme défiguré; les mathématiques, dont il prévoyait les applications à la géographie, à la chronologie, à l'astronomie, à la physique. Il s'attacha à se rendre maître de ces deux instruments de recherche et de découverte. Puis, pour les appliquer aux choses mêmes, il ne reconnut que deux procédés, l'expérience et le raisonnement. L'entreprise était hardie; son langage fut plus hardi encore. Il ne ménagea pas aux savants et aux sciences de son temps la critique et le mépris, et il se vit bientôt entouré d'ennemis. Entre les chefs de l'Église et l'ordre des frères mineurs il ne trouva que des persécuteurs, parmi lesquels on craint de rencontrer saint Bonaventure. Les mystiques comprennent peu les naturalistes. Un moment, Bacon crut avoir trouvé un protecteur pour sa personne et pour ses idées. Ce fut lorsque Guido Fulcodi devint pape sous le nom

de Clément IV. Il lui écrivit, lui adressa ses ouvrages (1265). Il composa pour lui l'*Opus majus*, puis l'*Opus minus*, enfin l'*Opus tertium*, et le supplia de prendre en main les intérêts de la science et de faire de son règne un temps propice aux œuvres de la sagesse. Le pontife fut sensible à ce langage ; il accueillit ses écrits, lui donna des marques d'intérêt, mais faute d'autorité ou de caractère, il ne put le soustraire aux vexations que lui faisaient éprouver ses frères en religion, et il mourut avant lui. Son successeur fut élu sous l'influence de saint Bonaventure; et Bacon abandonné, tourmenté sans justice ni pitié, fut condamné à Paris dans un chapitre général de son ordre (1278). On dit qu'il resta en prison quatorze ans, et peu s'en fallut qu'il n'y finit ses jours (1294). Le préjugé et l'oppression poursuivirent jusqu'à sa mémoire. On s'efforça de l'effacer entièrement, on enfouit ses ouvrages. Ils sont restés longtemps inconnus. Encore aujourd'hui ils ne sont pas tous publiés, et le catalogue n'en a été dressé que d'hier. Mais quand nous n'aurions que l'*Opus majus*, ce serait assez pour placer Roger Bacon au rang de ces génies prématurés qui, pour avoir devancé l'avenir, ne reçoivent que de lui la récompense qui leur est due.

Il avait, en effet, tout ce qui caractérise et tout ce qui compromet les réformateurs. Altier et dédaigneux, sa critique était acerbe, sa conviction présomptueuse, sa sévérité jalouse. Non content d'attaquer en général les vulgaires interprètes d'un péripatétisme inexact, de les accuser d'avoir, par

leur ignorance des langues, altéré l'Écriture sainte et la philosophie grecque, il s'en prend aux plus grandes renommées de son temps, nommément à deux illustres, *duo moderni gloriosi*, qu'il poursuit avec acharnement. L'un est la première autorité des franciscains, son compatriote Alexandre de Hales; l'autre est le chef des dominicains, car, dit-il, il n'exclut aucun ordre, *nullum ordinem excludo*, et ce n'est pas moins qu'Albert le Grand, *à Paris le docteur par excellence à la honte de la science*. Enfin, il passe du maître au disciple et n'épargne pas saint Thomas d'Aquin, *vir erroneus et famosus*, et, revenant des prêcheurs aux mineurs, il atteint par allusion saint Bonaventure.

Il semble qu'un tel iconoclaste dans le temple de la scolastique ne devrait pas en respecter le Dieu, et l'on s'attend à le voir renverser jusqu'à l'autel d'Aristote. En effet, il ose écrire en plein treizième siècle, que s'il était maître de disposer des livres d'Aristote, il les ferait tous brûler; car l'étude n'en peut être qu'une perte de temps, une source d'erreur, enfin *une multiplication d'ignorance*. Il vaudrait mieux pour les Latins, dit-il encore, que la philosophie du Stagirite n'eût jamais été traduite, et il loue Robert Grosseteste, *de sainte mémoire*, *d'avoir complétement désespéré d'Aristote*, cherché d'autres voies, d'autres auteurs, et surtout recouru à l'expérience. Ne croirait-on pas lire le *Novum Organum?* Il ne faut pourtant pas croire que Roger méconnût le génie et le savoir d'Aristote. Il se moque de la célèbre condamnation

prononcée à Paris, en 1209, contre sa *Métaphysique* et sa *Physique*. C'est aux traductions latines, aux commentateurs de ses livres, qu'il impute presque tout le mal qu'il en dit. Il pense qu'on doit le corriger par *une interprétation pieuse et respectueuse*. Il regarde comme les trois plus grands noms de la philosophie, Aristote, Avicenne, Averroès; mais il faut bien les entendre, ajoute-t-il; il faut savoir le grec, l'hébreu et l'arabe. L'exemple d'*une autorité indigne et fragile* est, avec l'empire de l'usage et l'opinion d'un vulgaire ignorant, une des causes générales des erreurs humaines. Les plus vieilles opinions ne sont pas les plus vraies, car Roger Bacon a remarqué des premiers qu'elles sont en effet les plus nouvelles, et que les anciens étaient la jeunesse de l'humanité[1]. La vérité a toujours gagné en force; elle gagnera jusqu'aux jours de l'Antechrist. Mais Bacon n'en est pas moins un admirateur de l'antiquité grecque et latine. Il n'est pas pour lui de grande vérité morale et religieuse que les philosophes anciens n'aient aperçue. Il met leur morale au-dessus de celle même des chrétiens, et il a ce trait de commun avec la Renaissance de croire qu'une étude plus exacte et plus profonde des classiques ramènera la science à la vérité.

Ne croyez pas cependant qu'il cherche à les imiter dans les hasardeuses doctrines d'un platonisme intempérant. Il tend plutôt à ramener les systèmes en crédit à la foi et au sens commun. Il suit les

[1] Cette pensée tant répétée depuis lord Bacon et Pascal remonte plus haut, comme on le voit.

Arabes, mais il les modère. Orthodoxe au moins d'intention, il ne raffine pas sur la théologie et ne paraît tendre qu'à la rapprocher de l'Écriture. Mais pour avoir fait la guerre aux scolastiques, il n'est pas étranger à la scolastique même. Il a un avis sur les principales questions qu'elle a posées. Ainsi, il pense des universaux qu'ils existent effectivement, puisque les rapports de ressemblance d'après lesquels on classe les êtres sont réels. L'universel est donc dans la nature des êtres où il réside ; il en constitue l'essence ; sorte de réalisme naturel qui n'est qu'une induction de l'expérience. Mais comme l'universel ne peut exister en dehors des individus qu'il caractérise, il n'a point d'existence séparée ; il n'est, sous ce rapport, que dans l'intelligence et la mémoire ; ce qui nous ramène à un conceptualisme d'où l'esprit humain ne peut sortir que par la théorie platonicienne des idées, et Bacon n'en veut pas entendre parler. Sur la question de la matière et de la forme, il pense qu'elles ne se réalisent que dans la substance, dans l'être substantiel, où elles n'entrent comme éléments qu'à titre d'idées générales, puisqu'elles s'évanouissent dès qu'elles se séparent. Le problème de l'individualisme n'en est donc pas un. L'individu est une nature fixe et absolue qui existe par elle-même ; car toute substance est active, c'est-à-dire qu'elle possède en elle-même la vertu d'être en acte. Ainsi, le singulier est meilleur et plus noble que l'universel ; car il le précède dans l'intelligence comme dans la nature. De même qu'en tant qu'être il ne suppose pas l'existence

distincte de principes universels qui entrent dans sa composition, il ne suppose pas davantage comme objet l'existence d'espèces intermédiaires qui le portent à la connaissance. L'idée est le produit immédiat de l'action de l'objet sur le sujet. On voit, sans entrer plus avant dans la doctrine de Bacon sur l'intellect et la nature de l'âme, en un mot sur tous les grands problèmes, combien il s'éloigne d'Albert et de saint Thomas : on voit que sur toutes les questions il opine, dans le langage du temps, à peu près comme l'auraient fait Locke et Reid, s'ils étaient venus en son lieu, et qu'il est le digne prédécesseur d'Ockham, celui de tous les scolastiques qui ressemble le plus à un philosophe moderne.

Sa critique de la scolastique est surtout négative et supprime les questions plutôt qu'elle ne les résout. Aussi ne s'étonnera-t-on pas qu'il préfère en général les autres sciences, et pense que la philosophie, qui les comprend toutes, réclame une méthode nouvelle. Pour les scolastiques, la méthode, c'est l'autorité et le raisonnement; mais l'autorité toute seule ne peut donner que la foi; elle ne vaut que s'il en est rendu raison[1]. Quant au raisonnement, on ne peut distinguer le sophisme de la démonstration qu'en vérifiant la conclusion par l'expérience. La méthode à suivre dans la recherche de la vérité, c'est donc l'expérience, non pas seulement l'expérience naturelle, mais la science de l'expérimentation.

[1] « Non sapit nisi detur ejus ratio. » *Compend. Philos.*, Mss. E Charles, p. 112.

Poursuivant en toute chose le côté pratique, l'application, l'utilité, il veut, comme l'autre Bacon, s'enquérir de toutes les recherches, de toutes les découvertes. Mieux que lui, il connaît le prix des mathématiques; il pressent l'importance de leur rôle dans les sciences physiques, les arts mécaniques, la fabrication des instruments, et donne des règles pour l'observation des phénomènes. Mais comme son homonyme aussi, il ne montre pas toujours une critique sûre dans le choix des faits ou des explications qu'il accueille. Son érudition universelle, sa curiosité crédule, ne distingue pas toujours le faux du vrai, le possible de l'impossible. Son astronomie n'exclut pas l'astrologie, et ses connaissances chimiques vont se perdre dans l'alchimie. Ainsi que Michel Scot qu'il censure, mais qui avait aussi étudié les mathématiques et mériterait peut-être d'être regardé comme son prédécesseur, il confond quelquefois les sciences occultes avec les sciences naturelles; mais tout n'était-il pas occulte alors dans la nature, et ne faut-il pas en savoir déjà beaucoup pour séparer l'inconnu du chimérique et discerner par avance quels sont les secrets qu'on peut pénétrer? On doit donc lui attribuer plutôt les vues que les inventions d'un véritable savant. Quoique celles qu'il enregistre lui aient ainsi qu'à Scot, ainsi qu'au grand Albert, valu la réputation de sorcier, ses secrets magiques sont rarement son œuvre, il est loin d'avoir trouvé lui-même tout ce qu'il a recueilli. C'est ainsi qu'il a connu, qu'il a décrit la poudre à canon, mais ce n'est pas lui qui a fait à

l'humanité ce triste présent. Bien d'autres singularités qu'il a soigneusement recueillies sont des fables ; mais il suffit à sa gloire que plus de deux cents ans avant lord Bacon, il ait découvert cette chose si simple et si grande, que la science n'est en dernière analyse que la connaissance de la nature et de ses lois. C'est dans ses écrits que je crois lire pour la première fois l'expression de *philosophie naturelle*. Du reste, il a traité du fond de la science comme le permettait son temps, *secundum possibilitatem temporis*, et il est mort en souhaitant à l'Église une réforme opérée par un grand pape secondé par un grand roi.

Wycliffe n'est né que trente ans après lui (1324) ; mais avant l'Eglise les universités furent ébranlées. A partir de la fin du quatorzième siècle, leur histoire n'est qu'une suite d'agitations, d'alternatives contradictoires entre le déclin et le progrès, la nouveauté et la tradition. Le gouvernement tantôt les excite, tantôt les retient et cherche toujours à les asservir, même quand il s'efforce de les éclairer.

On voit donc que l'indépendance philosophique se liait à l'indépendance religieuse, et qu'en Angleterre deux réformes se préparaient en même temps. Mais ce feu couva de bien longues années, et il faut arriver jusqu'au quinzième siècle pour apercevoir distinctement les signes d'une crise dans l'empire de la science.

Tout date de cette époque mémorable où partout, dans notre Occident, tandis que la Réforme popularisait la controverse religieuse, en appelait de l'au-

torité à l'examen, et faisait, bien qu'avec mesure, sa part à la raison dans la foi, une docte curiosité retrouvait dans une étude plus exacte de la science, de l'éloquence et de l'art antiques, cette inestimable prérogative du génie grec, la liberté de penser, et tout en s'efforçant d'imposer de nouvelles traditions, affranchissait l'esprit humain. Ce souffle qui peut-être s'éleva d'abord en Italie, les vents l'apportaient en Angleterre à travers les mers. Les Anglais déjà voyageaient beaucoup; Caxton alla apprendre l'imprimerie à Cologne, et l'on voit ceux qui, sous Henri VIII, présidèrent à la restauration des études classiques, visiter l'Italie et pousser jusqu'en Orient.

Le platonisme a toujours eu bonne réputation dans l'Église. Il s'y présente couvert de la grande autorité de saint Augustin, et cependant c'est lorsqu'il commença à se réveiller en Italie que le trouble fut porté dans la philosophie de l'orthodoxie et que prit naissance ce qu'on appelle quelquefois encore l'anarchie moderne des esprits. En Angleterre, ce changement fut très-lent; cependant il vint un temps où se reconnaît facilement l'influence des Italiens dans le mouvement religieux de la Réformation, surtout si l'on observe les classes instruites; la même influence se laisse moins clairement apercevoir dans le mouvement philosophique.

Acontio fut peut-être un homme de génie. Il a conçu des premiers les grandes idées des modernes sur la méthode des sciences et sur la liberté religieuse. Sa logique tend au même but que le *Novum Organum*, et en rendant justice au savoir de son

temps, il pressentait un avenir plus grand encore : *Videre videor nescio quid majus futurum*[1]. Cependant on ne peut en faire un des maîtres de la philosophie britannique. Son traité *de Methodo* avait été imprimé avant sa retraite en Angleterre (1558), et rien ne prouve que Bacon l'eût jamais lu. Lorsque ce pauvre curé d'une paroisse italienne vint chercher un asile sous la protection d'Elisabeth et vivre de ses dons, on ne vit en lui qu'un proscrit, un fugitif, victime de la tyrannie romaine, et à ce titre il put dédier à la *divine reine* l'ouvrage où il dénonçait comme une œuvre de Satan l'oppression des consciences. Quelques-uns durent admirer l'esprit simple et hardi qui, cherchant dans l'Ecriture les articles fondamentaux, n'y trouvait ni la Trinité ni l'eucharistie ; mais remarqué des sectes religieuses, il ne le fut pas dans le monde savant. Malgré ses connaissances géométriques, il n'est pour rien par exemple dans les recherches de William Gilbert, qui a souvent rencontré sa méthode en écrivant un traité sur le magnétisme, encore aujourd'hui digne d'être étudié[2]. Bacon loue Gilbert qui n'avait pas non plus attendu ses conseils pour observer la nature. Mais

[1] « Exorientem quamdam seculi adhuc paulo cultioris lucem. » *Epist. ad Wolf.* Bayle, Aconce. Giacomo Conzio (Acontio, Acontius), né à Trente et prêtre, se convertit au protestantisme en 1557. Son *de Methodo* parut à Bâle en 1558. Il dédia *Divæ Elisabethæ Reginæ* une nouvelle édition de son *de Stratagematibus Satanæ in religionis negotio* (Basil., 1563), ouvrage souvent réimprimé, et traduit en 1648 par un ministre indépendant. C'est un plaidoyer pour la tolérance, où le christianisme est réduit au Symbole des Apôtres.

[2] *Tractatus sive Physiologia nova de Magnete.* Lond., 1600.

lui-même ne paraît pas envelopper les travaux des Italiens dans son dédain général pour tout ce qui l'a précédé. La manière dont il parle de Telesio et même de Patrizzi indique assez que leur pays ne fut pas étranger au mouvement intellectuel qui se manifesta en Angleterre à la fin du seizième siècle. De doctes et intelligents fugitifs étaient venus d'au delà des Alpes chercher la protection d'Elisabeth, qui parlait leur langue, et ils la payèrent en louanges flatteuses qui contribuèrent à sa renommée sur le continent. Avec le goût des études élégantes, ils apportaient, pour la plupart, l'esprit d'examen et une certaine liberté de penser. Ces Italiens ont une manière facile de traiter les grandes questions, je ne sais quel mélange de naïveté et d'ironie, une légèreté sensée, tout à fait propre à dégager l'esprit des liens de tout préjugé et à l'ouvrir aux nouveautés. Leurs témérités séduisantes trouvaient en Angleterre la scolastique déjà minée comme catholique par la Réforme, comme gothique par la Renaissance. Henri VIII lui-même, en maintenant strictement dans les universités les doctrines romaines, hormis sur la question de la suprématie, leur recommandait le nouveau savoir, *new learning*, c'est-à-dire une plus large étude de l'antiquité classique, et sans le vouloir, il ébranlait l'autorité d'Aristote en lui donnant des rivaux. Raymond Lulle, Ramus, Vivès avaient sciemment fait beaucoup en ce sens. Parmi ceux qui passèrent la Manche et durent propager ce mouvement d'indépendance doctrinale, il faut distinguer un fidèle admirateur de l'*Ars Magna* de Ray-

mond Lulle, Giordano Bruno, qui vint en Angleterre dans l'année 1583 et y resta près de deux ans[1]. Grand ennemi d'Aristote et presque autant de la religion de son pays, le philosophe napolitain, qui se qualifiait de *citoyen du monde, de fils du soleil son père et de la terre sa mère*, offrit à l'université d'Oxford son livre des *Trente Sceaux*[2], et il fut admis à faire entendre ses idées sur l'immortalité de l'âme, devant des professeurs et des étudiants peu préparés à concevoir l'identité d'une âme qui, toujours la même, passe d'un corps à l'autre, en s'en formant un nouveau chaque fois par l'agglomération de nouveaux atomes.

Il assista à la séance solennelle où le comte palatin Albert de Lasco, oncle d'un roi de Pologne, et moitié prince, moitié aventurier, fut reçu en grande pompe, et il soutint devant lui la thèse du mouvement de la terre et de l'immensité de l'univers. Enfin dans un repas que lui donna le jour des Cendres Fulke Greville, il fut admis de nouveau à exposer le système de Copernic, et cette conférence donna lieu aux dialogues imprimés sous le titre de *la Cena delle ceneri*. La rumeur qu'ils excitèrent n'empêcha point Bruno de publier à Londres, coup sur coup,

[1] Né à Nola en 1548, il fut brûlé à Rome en 1600, après avoir passé sept ans dans les prisons du saint office. Il a laissé quarante-cinq ouvrages. Voy. le livre intéressant de M. Berti, *Vita di G. Bruno da Nola*. Florence et Turin, 1868. Cf. Bartholmess, *J. Bruno*. Paris 1846.

[2] *Explicatio trigenta sigillorum*, 1583. C'est une introduction à toutes les sciences.

[3] *De la Causa, principio et uno ; — de l'Infinito universo*. Venise, 1584.

divers ouvrages métaphysiques et la composition difficile à définir qui porte le titre bizarre de *Spaccio della Bestia trionfante*. C'était une critique de la religion chrétienne et de toutes les religions au profit de la loi naturelle, ouvrage fort estimé des Italiens pour l'imagination et le talent, et qui, dédié à sir Philip Sydney, fut accepté des Anglais comme une attaque contre le papisme qui pouvait bien être la *Bestia trionfante*, s'il était déjà la bête de l'Apocalypse. L'amitié protectrice de Sydney, de son fidèle Greville, de l'ambassadeur de France Castelnau, des liaisons avec William Temple qui traduisit et commenta la *Dialectique* de Ramus[1], avec Spenser, avec Harvey, ne paraissent pas avoir fort rapproché Bruno de Bacon, qui le nomme une fois négligemment. Mais lorsqu'il partit à la fin de 1585, son séjour en Angleterre n'avait pas été indifférent. D'autres Italiens s'y étaient fait bien accueillir. Sans compter Bernard Ochin, Pierre Martyr et son ami Jules Terenziano, qui avaient professé à Oxford, on pouvait citer des novateurs moins connus qui, tels qu'Acontio, avaient profité de la bienveillance empressée des Anglais envers quiconque fuyait l'intolérance de l'Eglise romaine, et à la faveur de leur opposition à la papauté, propagé des hardiesses dogmatiques interdites aux simples protestants. Elisabeth, quelquefois si sévère

[1] *Comment. pro defens. de Rami methodo*, etc. Lond. 1581. *P. Rami Dial. lib. II, schol. G. Tempelli illustr.* Francf., 1591. On veut que Temple ait traduit Ramus. Il est vrai que la *Dialectique* de Ramus (Paris, 1555) est le premier ouvrage de philosophie publié en français avant Descartes; mais elle reparut en latin deux ans après à Paris.

pour le moindre écart de l'esprit de secte, passait tout à ces doctes étrangers. Elle y gagnait d'être appelée divine, *la Diva*, mise au-dessus de Didon et de Sémiramis, et comparée à Amphitrite ou à Diane.

Mais tandis que l'Italie, qui instruisait le monde par la voix de ses proscrits, laissait Rome dresser le bûcher de Bruno près du théâtre de Pompée, cette société anglaise, qui souffrit plus d'une fois l'imitation d'un si barbare exemple, demeurait livrée à tous les besoins, à toutes les poursuites, à toutes les tentatives d'une époque de transition. Une révolution religieuse était présente, une révolution politique était en perspective. En même temps, une littérature savante, curieuse, travaillée, brillante enfin, commençait à naître. C'était celle qui dans la poésie allait s'illustrer de Spenser et de Shakspeare. Après quelque temps de perdu dans les recherches minutieuses, mais utiles, de l'érudition classique, après que les élèves ou les émules d'Erasme, Smyth, Cheke, Ascham avaient renouvelé les études, l'art d'écrire, formé et enhardi par le goût du temps, raffiné même quelquefois jusqu'à tomber dans le style précieux de l'euphuisme[1], allait s'affranchir peu à peu du joug de la langue latine, appliquer la prose anglaise aux questions sérieuses, et mettre ainsi à la portée de tout le public la discussion des grands intérêts de la pensée et de l'humanité. Ce changement devait être lent, et le latin devait longtemps encore dispu-

[1] On sait que ce nom désigne le beau et affecté langage mis à la mode par le Roman d'*Euphues* de John Lily (1578). L'effet produit n'est pas sans analogie avec l'influence de l'*Astrée* et la vogue du genre précieux parmi nous.

ter à la langue vulgaire le droit d'exprimer les sciences, puisque Bacon et Descartes n'osèrent l'abandonner sans retour, et que Newton y revint avec une austère fidélité.

V

VUES SUR LES RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE DEPUIS LA RÉFORME JUSQU'A LA FIN DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

Nous n'avons pas osé parler de la philosophie moderne de l'Angleterre sans décrire le milieu dans lequel elle est née. L'histoire, la langue, la littérature, il a fallu tout effleurer pour n'être pas trop incomplet, et nous sommes loin d'avoir tout dit. La philosophie touche à la théologie; elle en comprend même dans son sein les premiers principes, et la théologie n'est pas séparable de la religion, surtout aux époques où la foi des peuples change et se transforme. La philosophie que nous allons étudier naît et se développe à une de ces époques. Il nous est donc impossible de l'isoler des croyances et des controverses contemporaines. Elle s'est constamment ressentie et de l'influence de la Réformation qui avait protégé son berceau, et de la présence des sectes ardentes au sein desquelles elle a vécu. Nous

devons donc encore une fois revenir sur nos pas, et indiquer les principales circonstances de l'histoire religieuse qui ont préparé l'avénement de la philosophie anglaise de la fin du seizième siècle.

La mort de Roger Bacon est presque de la même date que la naissance de Bradwardine. On pourrait, si l'on tenait beaucoup aux recherches toujours hypothétiques de la première origine des mœurs et des opinions d'un temps et d'un peuple, dériver de l'influence de ces deux hommes les deux esprits qui n'ont jamais cessé de tenir la plus importante place dans la société britannique. Le premier représenterait l'esprit de recherche scientifiquement expérimentale, esprit deux fois baconien, qui a particulièrement caractérisé la marche des sciences en Angleterre, et qui leur a presque toujours assuré un rôle pratiquement utile dans la civilisation du pays. Bradwardine, au contraire, serait le premier promoteur d'une doctrine touchant la volonté de Dieu et la volonté humaine qui a de bonne heure prédestiné la nation anglaise au protestantisme. On peut s'étonner que ce soit une nation aussi indépendante, osons dire aussi volontaire, qui ait adopté ou du moins toujours tendu à adopter cette théorie absolue de la nécessité et de l'omnipotence de la grâce divine, théorie qui rend la volonté passive et stérile en lui substituant celle de Dieu, et qui, la volonté divine étant immuable, finit par soumettre en ce monde et dans l'autre notre destinée à un fatalisme sacré ; mais elle a certainement trouvé faveur et pris crédit en Angleterre, et le contraste qu'elle offre avec

le caractère politique de la nation n'est pas sans exemple. L'austère morale et l'indépendance altière des stoïciens s'accordaient avec une certaine négation du libre arbitre. Les nations calvinistes sont les moins serviles de l'Europe moderne, et le plus pélagien des ordres religieux, celui qui accorde le plus à la liberté en métaphysique, les jésuites, ont été partout les plus grands ennemis de toute autre liberté. La même disparate, en sens inverse, s'est montrée parmi nous dans le jansénisme. Il serait intéressant de rechercher si cette contradiction n'a point quelque raison cachée. Comment la doctrine luthérienne et calviniste de la prédestination invincible a-t-elle produit des héros d'indépendance? Pourquoi le déterminisme, qui fait en propres termes de l'arbitre un esclave[1], a-t-il trouvé tant d'accueil chez les nations libres, en Hollande, en Angleterre, en Amérique? On a dit que la liberté absolument arbitraire attribuée à Dieu chez les protestants, en proscrivant au moins la fatalité comme principe des choses, donnait, quoi qu'elle supposât d'ailleurs, un bon exemple, ennoblissait l'idée de la liberté même en la méconnaissant chez les hommes, et animait en eux la volonté de plaire au Souverain Maître par les vertus qui font les martyrs. Ce serait toujours une inconséquence, puisqu'un décret d'élection éternelle ne laisserait aucun espoir aux plus grandes vertus de changer l'ordre divin. Mais cette inconséquence serait l'œuvre d'un su-

[1] *Servum arbitrium*, Luther.

blime désintéressement et ne pourrait guère être un fait général expliqué par une croyance publique. Il y a là quelque secret caché dans les obscurités de la conscience humaine.

Toujours est-il certain que la libérale Angleterre est un des pays où le calvinisme, dans ses diverses nuances, a été le plus communément professé, qu'il était dans sa pureté le symbole habituel des sectes puritaines qui ont pris une si grande part à sa révolution, et qu'aujourd'hui encore la doctrine opposée, l'arminianisme, qui passe pour reproduire l'esprit de Pélage, n'est pas ouvertement avouée par ceux qui ont adouci peu à peu l'âpreté des doctrines de la Réformation sur la grâce.

Celles-ci ne sont pas précisément d'origine nationale. Pélage, le grand défenseur de la liberté humaine, ou plutôt le grand adversaire du péché originel, était de Bangor, dans le pays de Galles. Son esprit domina les premières écoles chrétiennes de la Scotie; et, trois ou quatre cents ans après lui, Scot Érigène soutint à peu près les mêmes principes contre Gotescalc et contre un concile de Valence qui avait paru lui donner raison. Mais au quatorzième siècle, Thomas de Bradwardine, surnommé *le Docteur profond*, qui fut le confesseur d'Édouard III, chancelier et archevêque de Cantorbéry[1], enseigna dans le collége de Merton, à Oxford, avec les mathématiques, des doctrines religieuses exposées plus tard dans un livre qu'il dédia à ses disciples.

[1] Né à Hartfield, Cheshire, en 1290, mort en 1348. Roger Bacon était mort en 1294, saint Thomas en 1274.

Cet ouvrage, qui a pour titre : *de la Cause de Dieu contre Pélage*[1], débute par une courte démonstration de ces deux principes : 1° Dieu est souverainement parfait et souverainement bon, en ce sens qu'il ne saurait exister rien de plus parfait ni de meilleur; 2° il ne peut y avoir dans les êtres une suite infinie, *processus infinitus;* il faut en tout genre un premier principe, *unum primum*. De ces deux suppositions, comme il les appelle, il tire la réfutation de quarante erreurs. Les deux premières sont, touchant la Divinité, le doute de Protagoras et la négation de Diagoras. L'une et l'autre erreur lui paraissent détruites sans plus de développement par ce qu'il vient de dire. Les chapitres suivants sont dirigés contre les erreurs dont les attributs divins peuvent être l'objet. C'est donc un traité sommaire de théologie naturelle. La plupart des chapitres sont consacrés à établir que Dieu est l'être nécessaire et immutable. On doit remarquer ceux où il est donné une démonstration aristotélique de cette proposition : *Primum necessarium et verum incomplexum est Deus*. Dix chapitres roulent sur la grâce (XXXV-XLIII) et quatre sur la prédestination, qui y est affirmée sans restriction (XLIV-XLVII). Si tout est réglé par le décret d'une volonté immutable, c'est une conséquence difficile à éviter. Cependant il y a telle chose que le libre arbitre, ce nom qu'on ne peut effacer : c'est le sujet dont traite le second livre, et

[1] *Th. Bradwardini archiep. olim Cantuar. de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonces, libri tres.* Lond., 1618.

le troisième a pour objet les rapports de Dieu avec la liberté.

On trouve là presque toutes les difficultés auxquelles peut donner lieu l'insoluble problème de la grâce et de la liberté, posées et résolues dans le sens qu'on a souvent appelé augustinien, et avec une rigueur qui va au delà de saint Thomas. Bradwardine, qui trouve que le pélagianisme a presque envahi le monde, lui oppose la notion de la cause considérée dans toute sa vertu, et comme Dieu est la cause souveraine, immutable, absolue, l'existence du monde est une création continuée. Il suit que la volonté de Dieu ne peut, non plus que sa science, être déterminée par des connaissances et des volontés postérieures. Science et volonté sont toujours en lui libres et nécessaires. Toute action d'une volonté créée est essentiellement un acte résultant de la *coaction* (action simultanée) de l'agent et de Dieu. Cette coaction n'est ni indirecte, ni générale. Dans l'acte libre accompli de concert par Dieu et la créature raisonnable, la volonté divine précède en maîtresse, *ut domina*, la créature suit en servante, *ut ancilla*. Dieu est la cause universellement efficace, *universaliter efficax*. La grâce, d'ailleurs, n'est ni due, ni proportionnée au mérite, au petit ni au grand, à titre *de condigno* ou *de congruo*. On voit que la doctrine absolue de Bradwardine ne laisse guère d'issue à ce qu'il appelle encore le libre arbitre. Il lui suffit, pour qu'il y ait liberté, qu'il y ait absence de contrainte, entendant apparemment par là contrainte matérielle. Or, dans son sys-

tème, il n'y a pas contrainte matérielle sans doute, mais impossibilité de faire autrement qu'on ne fait.

Un personnage d'un poëme de Chaucer avoue qu'il ne peut *se mettre dans le cerveau* la question de la prédestination comme le saint docteur Augustin, Boèce ou l'évêque Bradwardine[1]. C'est élever ce dernier au rang des grandes autorités en ces matières. Évidemment il fit école; toutefois, sa doctrine ne serait pour nous que le dire d'un auteur dans le procès pendant entre les thomistes et les scotistes, si elle n'eût été bientôt adoptée comme une croyance et prêchée comme un dogme par celui qui fut le précurseur ou plutôt le fondateur véritable du protestantisme en Angleterre.

John Wycliffe, qui tenait son nom du lieu de sa naissance près de Richmond, dans le comté d'York, naquit vingt-quatre ans avant la mort de Bradwardine (1324). A l'université d'Oxford, il passa du collége de la Reine à celui de Merton, où il trouva sa tradition encore toute vive, et il eut, dit-on, pour élève le poëte Chaucer, qu'il remplit de son esprit. Après avoir étudié la logique suivant Ockham et puis le droit, il s'adonna à la théologie, et, la comparant à l'Écriture sainte, qui lui semblait trop négligée, il se forma une conception propre du christianisme, et fut surnommé le Docteur évangélique. Les ordres mendiants, qui nulle part ne s'établirent sans trouble dans l'Église, avaient depuis 1230 inquiété l'uni-

[1] But I ne cannot boult it to the bren
As can the holy Doctour Augustin.
Or Boece, or the bisbod Bradwardin.

versité, en fondant à Oxford même une maison rivale qui lui enlevait ses écoliers et violait ses règlements. Wycliffe attaqua ces nouveaux venus pour défendre l'université, opposant la pauvreté sainte à leur pauvreté oisive ou calculée[1]. Il y gagna le titre de *master* du collége de Balliol, et plus tard de gardien de Canterbury Hall, à la place d'un moine révoqué, mais bientôt replacé par Simon Langham, qui, devenu de moine archevêque, annonçait le dessein d'écarter des emplois le clergé séculier. Il y eut conflit, appel au pape, qui donna raison au prélat, et le roi ratifia la sentence. Il était cependant en querelle avec Urbain V, au sujet du denier de Saint-Pierre et du droit que réclamait le pontife de conférer à d'autres qu'à des Anglais les bénéfices de l'Église britannique. Cet abus, déjà dénoncé par l'évêque Grosseteste, en était venu à ce point qu'on évaluait à soixante mille marcs le revenu touché en Angleterre par le clergé italien. Le parlement décida qu'aucune taxe ne pouvait être levée sans son consentement, et cette interdiction atteignait le tribut réclamé par le saint-siége. Les moines le soutinrent, suivant leur coutume; un d'eux défia Wycliffe, qui répondit en prenant parti pour l'autorité civile; ce qui le mit bien en cour et le fit nommer chapelain du roi (1375)[2]. Il figura même dans une députation qu'Édouard III envoya au pape, alors à Bruges, et qui négocia un accommodement

[1] *Of Poverty of Christ against able beggary.—Of Idleness in beggary*, 1361.
[2] *Peculiaris Regis Clericus.*

mal observé (1376). La querelle se renouvela, s'envenima, et Wycliffe, qui avait commencé par attaquer les abus de l'Église romaine, s'enhardissant devantage, contesta ses doctrines et s'attira l'animadversion des évêques. Dix-neuf propositions furent extraites de ses écrits; des poursuites pour hérésie furent commencées; mais aucun hérétique ne pouvait être mis en prison sans le consentement du roi. Wycliffe était puissamment soutenu; Jean de Gaunt, duc de Lancastre, oncle du roi Richard II, le protégeait lui et Chaucer, qu'on trouve un peu *wycliffite* dans ses poésies. Henri Percy, comte-maréchal, le vaillant Hotspur de Shakspeare, se montrait également favorable. Le novateur échappa pour cette fois à la persécution. Ses opinions se répandirent et lui firent un parti. La reine mère (on appelait de ce titre la veuve du Prince Noir, qui n'avait pas régné), bravant quatre bulles lancées contre lui, fit défendre à une commission de délégués de la papauté réunis à Lambeth pour le juger, de prononcer aucune sentence. Libre et rendu à ses travaux, il continua d'enseigner et d'écrire. Mais la reine mère mourut, le duc de Lancastre l'abandonna; l'autorité épiscopale reprit le dessus. L'archevêque de Cantorbéry, Guillaume de Courteney, le fit condamner comme hérétique par la chambre de convocation, malgré le témoignage de l'université, qui chargea son chancelier de le défendre. Aucune mesure violente ne fut prise; mais le roi voulut qu'il cessât d'enseigner (1382). Le pape le cita devant lui. Wycliffe répondit par une lettre où il lui donnait des

conseils, et refusa de comparaître. Le plus grand travail de ses dernières années fut une traduction de la Bible faite sur la Vulgate. Ainsi que celle de Luther, elle est regardée comme un monument littéraire, et elle a valu à son auteur le titre de père de la langue anglaise[1]. Il mourut en 1384[2].

Ses doctrines avaient été condamnées de nouveau à Londres en 1396 et 1413, à Prague en 1403 et 1410, à Rome en 1412, lorsqu'en 1415 le concile de Constance trouva dans ses écrits quarante-cinq articles à censurer, et ordonna que ses os fussent brûlés. L'ordre ne fut exécuté que treize ans après, sur une injonction du pape Martin V à l'évêque de Lincoln, sous le règne persécuteur de Henri V. Lord Cobham, qui avait commandé des armées, convaincu d'avoir soutenu les principes de Wycliffe et réuni chez lui ses sectateurs, avait été pris, conduit à Londres, pendu et brûlé sur le gibet en 1417.

Mais une secte était formée[3]. L'oppression qui l'empêcha de s'accroître ne la détruisit pas. La sœur

[1] Ce n'est que récemment que cette traduction a été imprimée dans son entier. *The holy Bible containing the Old and New Testament, by J. Wycliffe and his followers.* 4 vol in-4°, Oxford, 1850. Il y a deux textes assez semblables, le second n'est que la révision de l'autre. On l'a, sans raison, attribué à Purvey, le premier des lollards après Wycliffe.

[2] Ou selon d'autres en 1387.

[3] Une société archéologique à laquelle on doit de curieuses publications, la Société Camden, a trouvé dans une bibliothèque de Dublin un traité sans titre, ou plutôt une suite de trente propositions dont dix-huit sur la papauté, la discipline ecclésiastique et douze sur l'eucharistie. Elle pense que cet ouvrage peut être de Wycliffe, et elle l'a fait imprimer sous ce titre : *an Apology for Lollard doctrines attributed to Wycliffe. Ed. Jam. Henthorn Todd.* Lond., 1842.

du roi de Bohême, seconde femme de Richard II, était venue en Angleterre en 1382. Elle était pieuse, elle avait l'esprit ouvert aux nouveautés. Les gens de sa suite rapportèrent en Bohême des écrits de Wycliffe. Jérôme de Prague en traduisit quelques-uns ; il avait visité Oxford et pouvait avoir entendu l'auteur. Les wycliffites, sous le nom inexpliqué de Lollards[1], formèrent, tant en Angleterre qu'en Allemagne, une secte qui ne périt pas.

Wycliffe est un des grands noms de l'histoire, un réformateur avant la Réforme, un premier Luther. Il n'avait pas seulement attaqué les abus et la corruption de l'Église. Ne lui reconnaissant d'autre chef que Jésus-Christ, il fut des premiers à conclure que le pape était l'Antechrist. L'autorité des évêques, celle même des conciles devait s'effacer devant l'autorité de l'Ecriture. Les vœux monastiques, le culte des saints, la confession orale, le dogme même de la transsubstantiation[2] devaient être rejetés. Enfin, et c'est ce qu'il nous importe de relever ici, Wycliffe soutint que la chute ayant rendu l'homme radicalement incapable du salut, la justification étant exclusivement obtenue par les mérites de Jésus-Christ, le salut était prédéterminé par la volonté invariable de Dieu, et la liberté de l'homme était à cet égard impuissante ou nulle. Enfin il fut ce qu'on

[1] On a beaucoup varié sur l'origine de ce nom qui n'est pas anglais, quoiqu'il ait été de bonne heure préféré à celui de wycliffite.

[2] « Inter omnes hæreses non fuit nefandior quam hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. » *Trial*, IV, 6. « Sententia impanationis est impossibilis et hæretica. » *Ibid.* 8.

appelle en terme technique un absolu *nécessitairien*. Du moins soutint-il que l'Église n'était que la réunion des prédestinés et que Dieu ne pouvait faire le monde autrement qu'il ne l'a fait[1].

Ainsi ce que Bradwardine avait été dans l'École, Wycliffe le fut dans l'Église, en accompagnant ses leçons sur la prédestination de ces nouveautés tôt ou tard populaires qui devaient s'emparer un jour de l'opinion. La doctrine pure de la justification par la foi, avec ses extrêmes conséquences, devint le terme autour duquel tournèrent les croyances des sectes diverses. Encore aujourd'hui les confessions de foi de l'Église établie sont calvinistes, quoique ses ministres aient été souvent arminiens.

Mais cette inconséquence leur a été souvent reprochée et le signe le plus frappant de la puissance de cette tradition dogmatique, c'est qu'elle ait mainte fois servi d'arme de guerre contre l'épiscopat anglican et la royauté qui l'appuyait, et par là, indirectement, contribué à la mort de Charles Ier et à la grandeur de Cromwell : deux faits qui ne sont pas apparemment étrangers à l'existence de ce gouvernement admiré de l'Europe depuis tantôt deux siècles. Voltaire en a donné la raison : « Le peuple de

[1] Fuller, *Church hist. of Brit.*, IV, I, 6. Les œuvres de Wycliffe, indépendamment de ses plaintes et de ses apologies de circonstance, sont, avec la traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament, des écrits de théologie, dont le principal est : *Dialogus* (quatre livres de dialogues entre la vérité, le mensonge et la sagesse), 1525. C'est de cet ouvrage qu'il appelle *Trialogus*, que Bossuet a tiré un extrait fort significatif des opinions pieusement fatalistes de Wycliffe (*Hist. des Variat.*, l. XI). Il y voit autant de blasphèmes et appelle Wycliffe un impie. Comment la prévention peut-elle aveugler à ce point un grand esprit?

cette île est le seul qui ait commencé à penser par lui-même[1]. »

Ce premier essai de l'examen du christianisme par l'Ecriture ne produisit pendant longtemps que d'obscurs martyrs à peine mentionnés par l'histoire. Un prêtre du nom de Sautre fut, dit-on, le premier. Lord Cobham ne vint qu'après. Henri IV, oubliant bientôt la protection que son père, le duc de Lancastre, avait accordée à Wycliffe, sanctionna le bill cruellement célèbre *de Hæretico comburendo*, et cette arme de la tyrannie ne resta comme une épée dans le fourreau, ni sous son règne, ni sous celui de Henri V. Plus tard, les hommes de la Bible, *Biblemen*, comme on appelait les Lollards, purent respirer à la faveur des troubles causés par la guerre des Deux Roses (1453-1485). Mais sous Henri VII, ils retrouvèrent la persécution toute reposée et ils s'en aperçurent à ses coups répétés. Au palais archiépiscopal de Lambeth, une tour fut baptisée Tour des Lollards; c'est là qu'on les enfermait. A Smithfield, une place fut nommée la fosse aux Lollards ; c'est là qu'on les brûlait. Le coup d'État qui, sous le règne suivant, ouvrit à la Réformation les portes de l'Angleterre, n'amena aucun adoucissement dans leur sort. La royauté y gagna un pouvoir de plus, et ce fut tout dans les premiers temps. On a vu que Wycliffe, pour établir que l'Église n'avait pas d'autre chef que le Christ et pour combattre l'autorité du pape, avait été conduit à soutenir contre le saint-

[1] *Essai sur les mœurs*, ch. CXXXVI.

siége le gouvernement civil. Presque en tout lieu, le protestantisme fut obligé, à sa naissance, de chercher un appui dans cet adversaire naturel de la cour de Rome. Henri VIII, à son tour, ne vit que cela de bon dans la Réforme, et Cranmer, le premier archevêque anglican de Cantorbéry, exploita très-habilement le goût de son maître pour un pouvoir nouveau.

On ne croit plus aujourd'hui qu'un roi ait fait l'Angleterre protestante. Mais faut-il en attribuer tout l'honneur à celui que l'auteur des Actes des martyrs appelle l'*apôtre de l'Angleterre en ces derniers temps*[1]? William Tyndale est à peine connu de l'histoire[2]. Il s'est caché, il s'est exilé, dévouant sa vie à la traduction de l'Écriture. Il n'a fait que cela, mais il a été immolé pour l'avoir fait. Son œuvre, mémorable à tous les titres[3], fut assurément un des

[1] John Fox, *Acts*, V, p. 114.

[2] William Tyndale ou Tyndall, 1500-1536 (?).

[3] La traduction de Wycliffe faite sur la Vulgate n'avait pas été imprimée avant 1850, non plus que celle de son disciple Purvey, laquelle n'en est qu'une révision, et celle de Jean de Trévise qui pensait comme lui. Tyndale, qui passait pour savoir sept langues, traduisit le premier sur le texte grec le Nouveau Testament. Hallam dit que cette version parut à Avignon dès 1526. L'édition intitulée : *the Newe Testament dylygently corrected and compared with the Greke*, by W. Tyndale est de 1535. A cette époque, l'Ancien Testament que Tyndale avait traduit au moins en grande partie fut conservé par Rogers; c'est cette version qui fut présentée à l'archevêque Cranmer. Il obtint du roi qu'elle fût reçue en Angleterre, ce qui avait été refusé à Miles Coverdale pour la sienne, imprimée en 1535. Celle de Tyndale, complétée par le travail de Coverdale, parut donc en 1537. On l'appelle la Bible de Matthew du nom de l'imprimeur. Elle se répandit dans toute l'Angleterre. Elle est le fond de la Bible de Cranmer, ainsi appelée parce qu'on lui en attribue la préface (1539). Revisée par John Taverner, elle reparut en 1541. Des Anglais exilés donnèrent à Genève en 1560 une traduction

signaux, une des causes de l'avénement prochain d'une foi nouvelle. Un historien protestant, plein de talent et de ferveur[1], semble croire qu'elle a tout fait. Il lui coûte peu de voir dans l'Écriture l'instrument unique de tous les miracles de la grâce. Aussi bien c'est le même Henri VIII qui avait fait à Tyndale une nécessité de s'expatrier, et qui, pouvant le sauver, le laissa étrangler et brûler sous les murs d'Anvers (6 octobre 1536). « Seigneur, ouvre les yeux du roi, » avait dit Tyndale en mourant ; et comme pour exaucer un vœu prophétique, ou plutôt par le caprice d'un esprit incohérent et absolu, le roi n'attendit pas plus d'un an pour permettre, pour ordonner la publication, par tout le royaume, de cette version de la Bible mortelle à son auteur. C'est là ce martyre de Tyndale d'où l'on voudrait dater le salut spirituel de l'Angleterre[2].

Mais jusque dans une révolution religieuse, le temporel se mêle au spirituel et le profane au sacré. Ainsi les politiques vinrent en aide aux croyants dans l'œuvre de la Réforme, et le zèle pieux n'agit pas seul. Thomas Cromwell se montra contre l'Église romaine le serviteur habile et résolu de l'am-

nouvelle. Enfin, sous les auspices de l'archevêque Parker, parut la Bible dite des évêques (1568). Hallam, ch. VI. — Tayler, *Retrosp. of relig. life*, ch. II, sect. II.

[1] M. Merle d'Aubigné, *Réforme au temps de Calvin*, t. V, l. VIII, ch. III et XIV.

[2] Cette première Bible entière publiée en anglais fut fatale à tous ses auteurs. Tyndale apprit en Belgique en 1534 que son collaborateur Fryth avait été brûlé à Smithfield. Lui-même, victime d'un guet-apens, fut supplicié deux ans après, et John Rogers, prêtre qu'il avait connu à Anvers, converti et associé à ses travaux, fut le premier que la reine Marie condamna au feu.

bition du roi, l'archevêque Cranmer consacra tous les ménagements de la prudence mondaine au triomphe d'une conviction qu'il n'osa confesser qu'en mourant pour elle; Anne Boleyn s'efforça d'expier sa grandeur, de calmer sa conscience et ses craintes, en prêtant un appui tutélaire à la foi nouvelle; Henri VIII enfin, en se déclarant souverain dans l'Église comme dans l'État, en substituant sa suprématie à celle du pape, commença la création de l'Église anglicane. Sous le règne singulier du pieux enfant qui lui succéda, la réforme des dogmes et du culte acheva d'imprimer un caractère de nouveauté religieuse à l'œuvre royale, qui n'était encore qu'une nouveauté politique. Le règne affreux inauguré par la mort de Jeanne Grey consacra l'existence du nouvel établissement par la persécution, et quand Latimer et Cranmer durent à leur tour monter sur le bûcher, on put bien croire que l'épiscopat anglican était une religion. Il trouva du repos et acquit de la solidité sous le ferme gouvernement d'Élisabeth, et acheva de devenir cette institution mixte, spirituelle et temporelle, mais plus temporelle que spirituelle, qui, si elle n'a qu'à demi les avantages d'un pouvoir ecclésiastique et ceux d'un pouvoir laïque, n'a pas non plus tous les inconvénients de l'un et de l'autre, et désormais s'écarte assez rarement de l'esprit de modération qui est la véritable raison d'État.

L'Église établie a pu manquer de ferveur, sans éviter toujours l'intolérance, et d'une foi solide et profonde, en méritant souvent le reproche de bigo-

terie. Mais l'étude et le savoir ont toujours été en honneur dans ses rangs, et l'une et l'autre ont donné à ses ministres une bonne place dans l'histoire littéraire. Leur littérature a manifesté les deux opinions, je dirais presque les deux sectes ou les deux partis qui devaient se former dans son sein. C'était, en religion, d'une part, une orthodoxie plus stricte, tendant à la rigueur augustinienne, mais surtout attachée au symbole d'Athanase et aux clauses pénales qui sanctionnent la doctrine trinitairienne par des menaces de damnation ; et d'un autre côté, un esprit plus large, plus facile, moins enchaîné au joug de la lettre, et qui tantôt par une infusion d'arminianisme, tantôt par une libre interprétation de l'Écriture, se prêtait à des dissidences dogmatiques souvent dissimulées par l'équivoque ou le silence. C'était en politique une doctrine de fidélité au prince, prête à le suivre jusque dans l'absolutisme, à l'y encourager par moments, à se confondre avec cette théorie de subordination de l'Église à l'État, à laquelle l'Allemand Éraste[1] a donné son nom, ou bien, et par opposition, c'était un certain libéralisme religieux qui, modéré et conciliant, soutenait les institutions civiles contre l'intolérance et l'arbi-

[1] Thomas Éraste, théologien de Heidelberg, né en 1525, soutint dans une thèse touchant l'excommunication que le magistrat civil pouvait la prononcer, et que l'Église n'était qu'un membre du corps de l'État. De là l'Érastianisme. Il fut combattu par Bèze. Cranmer, pour seconder le triomphe du protestantisme, se faisait plus érastien qu'il n'était au fond du cœur. Ses successeurs Parker, Grindal et Whitgift (1559-1604) paraissent l'avoir été plus nettement.

traire, et ne séparait pas des droits populaires les droits de la royauté. Ces dispositions si contraires se montrent tour à tour dans l'histoire, et elles n'ont point disparu.

Mais le mouvement de réformation qui avait produit une révolution organique dans l'Église, ne devait pas s'arrêter là, dans un pays où l'indépendance individuelle est un trait constant du caractère national. La foi, le culte, la constitution religieuse devait subir des réformes plus radicales et rompre bien plus vivement avec la tradition. Animés d'une ardeur dont peu de siècles ont offert l'exemple, les esprits se portèrent en foule vers les dogmes extrêmes de Luther et de Calvin sur la justification, réclamèrent une liturgie plus simple et qui s'adressât moins aux sens, une organisation ecclésiastique qui supprimât les dignités mondaines, la hiérarchie ou même toute autorité officielle. De là une multitude de sectes remuantes et passionnées qui formèrent ce qu'on a depuis appelé le *Dissent* ou le corps des divers opposants à l'Église établie. Ceux-ci se sont divisés à leur tour; mais nous distinguerons seulement le presbytérianisme, en comprenant les autres sectes sous le nom de puritaines. Les presbytériens, portés généralement vers les doctrines rigoristes du péché et de la grâce, s'en prenaient surtout aux choses extérieures, voulant simplifier le culte, le costume, abolir ou tout au moins abaisser l'épiscopat et se constituer sur le double principe de l'égalité des pasteurs et de leur autorité synodique. Les puritains, non moins stricts pour la plupart dans la

foi à la prédestination, n'admettaient en général d'autre forme de société chrétienne que l'association libre et volontaire, ou même la rencontre fortuite et simultanée des saints, réunis dans une même vocation. C'est ce qu'on nomme aujourd'hui le congrégationalisme. Ils devaient à ce sentiment particulier sur la nature de l'Église, le bonheur d'allier à l'intolérance purement spirituelle d'une foi exclusive, un grand respect pour la liberté de conscience. Les presbytériens la repoussaient en principe et même avec violence, et ce n'est qu'en la réclamant pour eux-mêmes qu'ils l'ont par la suite indirectement servie. Parmi les puritains, aux indépendants surtout, appartient la gloire de l'avoir pratiquée en la proclamant. Henri Vane en fut le généreux promoteur. C'est la seule liberté qu'ait respectée Cromwell; et c'est à cette secte sans modèle que le monde doit le noble exemple de la constitution chrétienne de la société américaine.

Le mouvement religieux qui emporta l'Angleterre du milieu du seizième siècle au milieu du suivant, nous intéresse surtout par ses rapports avec la vie intellectuelle de la nation et même avec la marche de la pensée philosophique. Toutes les sectes furent forcées, par les besoins de la controverse, à exposer leurs croyances d'une manière plus ou moins systématique. Il se créa même à cette occasion un art nouveau, l'art de la prédication. Auparavant, on se bornait à lire des homélies, prescrites pour la plupart. Ce n'était qu'une formalité du rituel. Pour de nouveaux dogmes, il fallut une parole nouvelle. Il

fallut s'inspirer des besoins du moment, suivre le mouvement de la discussion générale, improviser, répondre. Chaque secte enfanta donc ses prédicateurs, qui furent en même temps ses écrivains, quand ils s'en trouvèrent le talent. Or, comme le fond de tout enseignement dogmatique est la nature de Dieu et la nature de l'homme, et que même chrétiennement considérées, l'une et l'autre donnent naissance à des questions toutes spéculatives, les théologiens de toute provenance ne purent pas toujours se dispenser de les aborder, et, suivant la pente ou la portée de leur esprit, quelques-uns s'arrêtèrent avec plus ou moins de complaisance à ces généralités que saint Thomas d'Aquin lui-même regardait comme les prolégomènes de la théologie. On a peine à se figurer quelle immense quantité d'écrits nous a laissée la controverse ardente qui agita l'Angleterre de 1534 à 1688, et, dans le nombre, combien de ces œuvres attestent une connaissance raisonnée, une préoccupation réfléchie des problèmes permanents de la philosophie générale. L'originalité des vues et le talent d'écrire, cet art qu'exige le goût moderne, sont très-rares alors ; mais l'érudition spéciale, la pénétration, la subtilité, la force et la verve dans la discussion se rencontrent à chaque instant, et je doute qu'aucune égale période de temps ait, dans aucun pays, manifesté une aussi féconde activité d'esprit consacrée à des intérêts purement intellectuels.

En évitant de nous engager dans le dédale des controverses, nous ne pourrons donc toujours nous

abstenir d'y toucher et d'étudier partiellement les travaux de quelques esprits que la polémique religieuse a obligés d'aller jusqu'à la philosophie. Nous remarquerons que c'est en général la théologie naturelle qui les a retenus quelque temps, avec les considérations sur l'origine et la valeur de nos connaissances, questions presque inséparables de toute recherche métaphysique. Ainsi la théologie naturelle, que les Anglais n'ont pas inventée, dont le nom même a été transmis par l'antiquité à saint Augustin et remis au jour après lui, est devenue et restée chez nos voisins le sujet perpétuel et presque populaire de la science sacrée et de la science profane, et, pour la même raison, elle est presque toujours indissolublement liée par eux à la foi chrétienne. Cette tradition s'est continuée jusqu'à nous.

La part de chacune des sectes dans ce commun travail est fort inégale, et elles ne sauraient toutes être mises au même rang. Il est remarquable d'abord que le parti de l'ancienne croyance s'est assez faiblement défendu. Le catholicisme anglais a laissé peu d'apologies ou de réfutations qui aient fixé les regards de la postérité, et dans la pure spéculation, nous ne rencontrerons guère d'écrivains distingués qui lui appartiennent. Peut-être la Réformation était-elle tellement dans le génie du peuple anglais qu'elle a naturellement confisqué à son profit les plus vives et les plus fortes intelligences.

L'Église établie a été plus féconde en œuvres dignes de renom. Recrutée sans cesse par les universités presque toujours fidèles à son esprit, elle for-

mait la secte la plus savante, la plus lettrée, et qui par là même qu'elle était animée d'un zèle moins enthousiaste, se confiait davantage pour le succès de sa cause aux moyens humains de l'érudition, de l'art et du talent.

Les dissidents attendaient davantage de l'Écriture et de l'inspiration ; ils comptaient peu sur l'industrie littéraire pour seconder l'action de la grâce ; et c'est généralement par la prédication, qui souvent improvisée peut davantage ressembler au don de prophétie, qu'ils ont signalé leur zèle pour la propagation de la parole de Dieu. Mais leurs orateurs ont souvent écrit leurs sermons. Du sein des universités sont sortis des rebelles qui, se jetant dans le mouvement séparatiste, ont donné aux nouveautés des docteurs, et ces docteurs ont fait des livres. Les dissidents sont en général plus absolus dans les croyances distinctives du protestantisme et plus rétifs à toute discussion scientifique que les épiscopaux. Cependant parmi les uns comme parmi les autres, on distingue deux écoles ou plutôt deux manières de penser différentes. Il y a des auteurs qui, tout en philosophant, se tiennent fidèlement attachés au texte des symboles, à une orthodoxie littérale, soit sur les questions de la liberté, du péché et du salut, soit sur la doctrine de la Trinité. D'autres au contraire laissent percer une tendance qu'un calviniste ombrageux taxerait pour le moins de semi-pélagienne, et une sévérité clairvoyante pourrait, à l'ambiguïté de leur langage, les convaincre, touchant la Trinité, d'une infidélité secrète à la foi de Nicée.

Mais ce relâchement ou cette largeur de vues n'est nullement un trait particulier des sectes dissidentes. Le semi-pélagianisme et surtout le semi-arianisme se laissent apercevoir assez souvent des deux côtés. Ils s'allient avec une parfaite sincérité chrétienne. Le temps semble à la longue y pousser les esprits. Vers la fin de la lutte, quelques-uns dissimulent à peine ou même avouent ouvertement une aussi libre interprétation du dogme. On en a au moins soupçonné ces sages et révérés évêques que l'Angleterre, qui surnomme tout, a surnommés latitudinaires. On l'attribue à quelques-uns des hommes d'État de la même génération. A des degrés différents, cette pensée se trahit dans Milton, Locke et Newton.

Mais ici nous approchons d'une dernière classe de penseurs dont il faut parler. La Réformation n'a pas seulement produit des croyants novateurs, dont la foi pouvait différer du catholicisme dans sa teneur, mais non dans sa sincérité, et qui restaient dévoués de cœur et d'âme à la révélation. Il devait arriver qu'une fois le signal de l'examen individuel donné, certains esprits se précipiteraient dans le champ illimité ouvert devant eux. En restant chrétiens de nom seulement, quelques-uns, perçant le voile allégorique des mystères, devaient en venir à une religion qui ne serait plus qu'une théologie naturelle en langage évangélique. L'ardeur même des controverses, la vanité ou l'absurdité des rêves de certains sectaires, la violence de leurs débats, de leurs passions, enfin les discordes civiles, les crimes

qu'entraînent après soi l'intolérance et le fanatisme, pouvaient refroidir, dégoûter, indigner des âmes équitables et calmes, des esprits élevés, clairvoyants, sensés, et leur persuader que la sagesse était l'indifférence. Ils pouvaient même imaginer qu'une incrédulité raisonnée maintiendrait leur âme dans ces *temples sereins* qui ne sont pas ceux des religions populaires. Les mondains moqueurs, les gens d'affaires et de plaisir, n'étaient pas les seuls capables de prendre ainsi en pitié la foi des masses stupides ou passionnées; mais des hommes d'État, de bons citoyens, amis de l'ordre et de la paix, enfin des sages dignes de penser par eux-mêmes, éclairés par cette lumière naturelle qui se levait sur l'intelligence humaine et qu'ont saluée à l'envi de leurs hommages les Bacon et les Descartes, purent également n'attendre que d'elle la révélation des choses divines et réduire ou plutôt élever la foi à la pure philosophie.

Ainsi, en face des sectes croyantes, nous devons ranger une petite armée de penseurs ariens, unitairiens ou sociniens, et déjà déistes, qui ont aussi publié des livres, où tantôt ils voilent, tantôt ils découvrent leur opposition au dernier reste des croyances chrétiennes. Heureux le monde si la licence de la pensée n'allait pas plus avant et ne se laissait pas entraîner, soit par des passions déguisées, soit par des semblants de logique, à la négation railleuse ou brutale de tout ordre divin dans l'ordre universel! De même que la religion révélée n'échappe pas toujours à la superstition, à l'idolâtrie, au fanatisme,

la théologie naturelle ne sait pas toujours se préserver de l'athéisme.

On peut donc distinguer ou prévoir en Angleterre, aux approches du dix-septième siècle, l'existence simultanée du christianisme catholique romain, du christianisme épiscopal anglican, du christianisme dissident (presbytériens, baptistes, indépendants, puritains de toute nuance), du christianisme philosophique (pélagianisme ou arianisme en diverses proportions), du déisme ou de la foi exclusive en la théologie naturelle, enfin de l'incrédulité irréfléchie ou systématique qui s'arrête à l'indifférence ou se précipite dans un naturalisme matérialiste.

Nous rencontrerons toutes ces variétés d'opinions mais c'est surtout en dehors des extrêmes que nous trouverons un peu de philosophie. Il importe, avant d'abandonner ces généralités, de fixer à peu près quand et par qui chacune de ces nuances d'opinions commença à donner des marques publiques et durables de son existence.

Le catholicisme n'avait pas à se produire ; il avait le fait pour lui, il était la tradition du passé. Il trouva des fidèles pour le défendre par leur courage, très-peu par leur talent. Après la mort d'Élisabeth Barton, *la sainte fille du Kent*, la première, dit-on, parmi les catholiques qui souffrit pour la foi, deux têtes vénérables tombèrent sous le fer du bourreau, celle du cardinal Fisher (1533) et celle de sir Thomas More, que l'histoire littéraire nomme Thomas Morus (1535) ; mais l'un et l'autre ont peu servi par leur plume la cause pour laquelle ils ont donné leur

vie. Le second, malgré un certain talent d'écrivain, a médiocrement brillé dans la haute controverse ; il a plutôt décrit d'une manière assez piquante les abus de l'Église, avant de prendre courageusement parti pour elle en la voyant menacée, et de justifier même les persécutions qu'il avait proscrites de sa république imaginaire. L'évêque Gardiner[1], qui, après avoir cédé à Henri VIII, s'arrêta pour ne pas abandonner la foi catholique et la défendit avec fidélité, tantôt subissant, tantôt pratiquant l'intolérance, a laissé des écrits qui n'ont guère d'autre mérite que leur orthodoxie. Un ancien professeur d'hébreu de l'université d'Oxford, Harding[2], forcé de se retirer à Louvain, soutint non sans honneur la lutte contre Jewel, le meilleur apologiste de l'Église anglicane (1554-1563). Mais je ne sais si jusqu'aux Digby, dont le premier fleurissait vingt-cinq ans après, on trouverait un auteur catholique que le sujet de ce livre nous oblige à citer.

La réforme épiscopale, au contraire, rencontra de bonne heure des apologistes d'une certaine valeur. On peut négliger l'alphabet du roi, *the King's Primer*, puis l'*Institution chrétienne* ou le livre des évêques, enfin *la Doctrine nécessaire et science de tout homme chrétien* ou le livre du roi, sorte d'in-

[1] Stephen Gardiner, évêque de Winchester, emprisonné sous Édouard, chancelier sous Marie, 1483-1555. — *Necessary doctrine of a christian man*, 1563. — *Confutatio cavillationum in Eucharistiam*. Paris, 1552.

[2] Thomas Harding, *fellow* de New-College, Oxford, passe pour avoir été protestant sous Edouard; mais il fut certainement catholique sous Marie et Élisabeth, 1512-1572.

struction officielle destinée plutôt à avertir les citoyens qu'à les convertir. On peut même ne pas s'arrêter aux nombreux sermons de Cranmer, défenseur très réservé et martyr très-courageux de la Réforme, à ceux même de Ridley et de Latimer, dont la foi subit victorieusement les mêmes épreuves et qui écrivaient avec plus de chaleur. Le *Livre des Homélies*, qui leur est attribué, est, comme on l'a dit, *anglais de race* par la vigueur et le naturel du style, tandis que l'apologie de Jewel, qui parut en même temps, se recommande par une élégante latinité. Ces deux livres, l'un pratique, l'autre polémique, font honneur aux premiers réformateurs de l'Église d'Angleterre ; mais ils respirent une théologie calviniste.

John Jewel[1], de bonne heure imbu des principes protestants, ne se déclara qu'en 1546, après avoir entendu Pierre Martyr[2]. Expulsé de l'université d'Oxford et fuyant la persécution, il voyagea à l'étranger et y retrouva son maître. Lorsqu'il revint, huit ans après, Élisabeth était sur le trône ; elle le fit évêque, et il publia son *Apologia Ecclesiæ anglicanæ* (1562), qui fut attaquée avec talent par son constant adversaire Harding. Il fallut que l'auteur écrivit une défense de cette apologie[3] (1567); elle est

[1] Né en 1522, mort en 1571. Il passa du collége de Merton à celui de *Corpus Christi*, d'où il fut chassé sous Henri VIII. A son retour en Angleterre, il prêcha un sermon où il portait aux catholiques un défi relevé par Harding. Il s'en suivit une polémique active, assez intéressante et qui dura dix ans. Tous deux avaient été condisciples à Barnstaple.

[2] Pierre Martyr Vermigli, Florentin, 1500-1562. Il fut lié avec Valdès, adopta ses idées et vint les professer en Angleterre en 1546.

[3] *The Works of J. Jewel, D. D.. bishop of Salisbury, ed. by* R. *W.*

en anglais, dédiée à la reine, et imprimée à ses frais, mais elle n'égale pas, pour la force et la précision, l'*Apologia*, qui devint presque un ouvrage officiel, rendu plus populaire par deux traductions successive, l'une attribuée à l'archevêque Parker, l'autre due à la plume savante de la mère de Bacon[1]. Cet ouvrage, ainsi que le recueil d'homélies choisies dans Cranmer, Ridley et Latimer parurent sous les auspices de l'État (1563), tous deux dirigés contre les catholiques plutôt que contre les puritains, qui faisaient encore peu de bruit. La mesure avec laquelle Jewel s'exprime nous achemine vers cette doctrine de calvinisme mitigé, d'arminianisme tempéré et de religion gouvernementale qui bientôt allait être plus fortement exposée par la plume de Hooker dans un livre encore loué quelquefois comme un chef-d'œuvre (1594). Après Jewel, l'influence croissante du puritanisme inquiéta les chefs du clergé. Ils s'arrêtèrent dans la voie de la Réformation. Ils firent retour vers l'arminianisme et vers les doctrines d'autorité traditionnelle qui caractérisent encore aujourd'hui ce qu'on appelle la haute Église. Ils restèrent attachés au pouvoir royal, mais autant comme protecteurs que comme serviteurs, et aspirèrent à jouer un rôle analogue à celui des clergés catholiques du continent. Laud fut à la fois l'exemple et la victime de cette ambition nouvelle qui, répri-

Jelf, D. D., 8 vol. in-8°, Oxford, 1848. L'apologie est dans le tome IV, ainsi que la défense réimprimée avec d'amples additions dans le tome VI.

[1] *Works*, t. VIII, p. 277. On prétend que l'*Apologia* fut traduite même en grec.

mée et impuissante pendant la révolution, reparut avec les Stuarts et seconda servilement, dans les premiers temps, une politique qu'on nommerait aujourd'hui réactionnaire. On peut citer en exemple les écrits de l'archevêque Bramhall. Cependant un meilleur esprit pénétra peu à peu dans le haut clergé, ou plutôt l'esprit qui n'avait longtemps animé qu'une minorité épiscopale prit le dessus. C'était une sorte de protestantisme libéral, ou mieux l'esprit whig dans l'Église. Un peu flottant sur les grandes questions théologiques, par exemple sur celle de la justification, parfois inconséquent comme toute conciliation, il se montra presque toujours modéré et produisit, soit dans la spéculation, soit dans la politique, des doctrines plus larges que rappellent les noms de Burnet, de Wilkins, de Barrow, de Taylor et de Tillotson.

Quant aux puritains, ces héritiers de la foi des lollards, connus sous leur nouveau nom ou sous celui de *précisiens* dès la réforme de Henri VIII, ils ne prétendirent d'abord qu'à l'observation plus stricte des formes du nouveau culte. Ils ne contestaient que quelques détails de la liturgie, mais en osant juger la discipline et les rites de l'Église, ils laissaient percer un principe d'indépendance qui pouvait conduire à l'opposition tant religieuse que politique. Ils trouvaient accès dans les classes populaires plus vives que prudentes; et lorsque irrités par la sévérité de Parker et de Whitgift[1], ils eurent à

[1] Matthew Parker, primat sous Élisabeth, également ennemi

se défendre, ils accusèrent l'épiscopat d'être encore infecté de la corruption romaine, adoptèrent dans leur rigueur les principes de Wycliffe et de Calvin, et passèrent au rang de ces non-conformistes qu'Élisabeth voulait réprimer.

Le premier qui ait laissé une réputation est Thomas Cartwright. Lecteur au collége de Sainte-Marguerite, il fut renvoyé de l'université de Cambridge pour avoir attaqué la hiérarchie ecclésiastique, et opposé les droits des fidèles à l'arbitraire de l'Etat. Les persécutions qu'il éprouva, la controverse qu'il soutint contre Whitgift, sa manière d'écrire claire et nerveuse lui ont donné quelque célébrité. Whitgift avait provoqué la querelle en répondant à une apologie des puritains, publiée par Field et Wilcox[1]. Cartwright répliqua, Whitgift se défendit et n'écrivit plus. Évêque de Worcester, puis archevêque de Cantorbery, il s'occupa moins de soutenir l'uniformité par des livres que par des coups d'autorité, et sa violence importuna quelquefois les deux Cecils, les sages ministres d'Élisabeth.

Cartwright était compté comme presbytérien. Ce nom ne désignait encore que les plus connus des puritains et les réformés d'Écosse. Ceux d'Angleterre

des puritains et des papistes, défenseur inflexible de l'uniformité ecclésiastique et de la suprématie royale. — John Whitgift (1530 ou 33 et 1604), un de ses successeurs au siége de Cantorbéry (1585). Élevé au collége de la Reine à Cambridge, il fut chancelier de l'université. C'était un prélat tout politique, qui traitait la dissidence comme une rébellion, ennemi de la liberté de la presse, ami de la chambre étoilée.

[1] *An Answer to the admonition of the Parliament*, 1572.

ne voulaient point d'abord sortir de l'Église établie ; ils ne prétendaient qu'à suivre ses principes avec plus de rigueur et de conséquence. Maltraités sous Élisabeth, malgré l'appui qu'ils rencontraient chez des membres du gouvernement fatigués des exigences du haut clergé, ils espérèrent mieux sous le règne suivant. Jacques I[er] arrivait d'Écosse avec la réputation d'un presbytérien ; mais c'était un joug qu'il avait hâte de secouer. Il trouvait l'Église de Cranmer un beaucoup meilleur instrument de despotisme que celle de Knox. L'une avait un caractère aristocratique, l'autre, démocratique. Après les vaines conférences de Hampton-Court (1603), où il argumenta en personne contre le docteur Rainolds, il prit son parti, professa la maxime : *Plus d'évêque, plus de roi*, s'efforça d'établir, par ses mesures comme par ses écrits, un système d'uniformité et persécuta jusqu'aux signataires d'une pétition présentée par mille de ses anciens coreligionnaires. Les presbytériens n'auraient voulu rompre avec l'Église qu'à la dernière extrémité ; mais ils s'en séparaient déjà sur deux points : ils professaient une confiance extrême dans l'Ecriture, indépendamment de toute autorité et de toute tradition, et ils n'admettaient, dans les matières spirituelles, les droits de l'État, qu'exercés par l'autorité royale agissant, non pas seule, mais sous le contrôle du parlement. Whitgift, en conseillant à Élisabeth de régler ces questions par des canons plutôt que par des statuts (nous dirions par des décrets et non par des lois), lia la cause des dissidents à celle des libertés publiques et prépara la transfor-

mation des presbytériens en parlementaires. Quand le temps en fut venu, les progrès de leur secte, dans le pays et surtout dans Londres, sa résistance obligée aux prélats de cour, ses rapports de situation et de griefs avec l'opposition politique, lui donnèrent la haute main dans la chambre des communes. Originairement élu comme épiscopal, le dernier parlement de Charles Ier se trouva presbytérien, et, comme tel, il commença la révolution ; mais c'était la résistance irritante de la couronne et de l'Église plutôt que sa propre inclination qui l'y avait réduit, et il s'attacha à rester distinct des partis extrêmes en politique comme en religion. Les presbytériens se confondirent de moins en moins avec les autres puritains. Leur croyance spéciale, analogue à celle de Genève, un pur calvinisme constitué en synodes sans épiscopat, devint pour eux comme une orthodoxie nouvelle. C'est dire qu'elle devint intolérante. Un de ses docteurs[1] dénonçait avec violence, en 1644, comme une *gangrène sociale*, l'existence des seize sectes qu'il comptait en dehors de la sienne, c'est-à-dire de la seule véritable (1646). Mais à ce moment même, la domination de la seule véritable allait tomber devant la victoire des indépendants (1647). Elle ne devait renaître que sous les traits de Richard Baxter, si l'individualité éminente de cet impartial chrétien per-

[1] Thomas Edwards, du collége de la Trinité à Cambridge, mort en 1647. *Gangræna, or a catalogue and discovery of the errors*, etc. Lond., 1644. Il attribuait aux sectes cent soixante-seize erreurs, et appelait la tolérance le chef-d'œuvre du diable.

met de le classer dans une secte déterminée. Il avait fallu un siècle pour que la semence de tant de sectes germât sur le sol anglais, et quelques-unes, les plus nouvelles, ne devaient éclore qu'à la chaleur de la révolution. Cette semence avait été apportée par des fugitifs. Ainsi, des Hollandais avaient, dès 1535, cherché un asile en Angleterre; ils passaient pour y avoir introduit les premiers doutes sur la Trinité. On les appelait les anabaptistes[1]. Livrés aux flammes par Henri VIII, livrés aux flammes par la reine Marie, c'est à eux qu'on fait remonter l'origine de l'arianisme qui, sous des formes diverses, ranimé par les relations avec le continent, se maintint dans le royaume et s'étendit sans bruit. Toléré ou ignoré pendant dix-sept ans, sous Élisabeth, il recommença à être persécuté. Elle aussi, elle ralluma les bûchers et c'est contre deux ariens que son successeur Jacques I[er] ordonna l'expédition du dernier *writ : de Hæretico comburendo*[2].

On peut juger si la liberté religieuse était dans les vœux de ces infortunés, coupables seulement d'avoir respiré l'air de leur siècle. Mais sous quelle forme la concevoir et la réaliser? comment lui ôter le caractère profane qui lui aliénait les masses?

Dès 1580, un théologien de Cambridge, Robert Brown, avait eu l'idée de demander la dispersion de

[1] Ce nom était repoussé par les baptistes anglais ; car ils soutenaient, non qu'on dût être baptisé deux fois, mais que le baptême n'était sérieux qu'accepté par la foi intelligente. Ainsi le baptême de enfants ne comptait pas et devait être recommencé.

[2] Fuller, *Church hist. of Brit.*, l. X, s. IV. Locke, *Famil. lett.*, p. 448.

l'Église en congrégations séparées. C'est l'origine du congrégationalisme. Cette conception de la société chrétienne, peut-être mise en avant d'abord dans un esprit de relâchement, parut favorable à la ferveur des plus ardentes vocations, et les brownistes sont regardés comme les premiers indépendants. Leur premier docteur fut Robinson, qui, réfugié en Hollande, sous le règne de Marie, nourri des plus austères principes du calvinisme, les avait même soutenus avec éclat contre Épiscopius[1]. Il les propageait en Angleterre, dans toute leur pureté, lorsque William Ames, plus savant et plus éclairé, modéra son zèle et prêta au puritanisme une voix plus persuasive[2].

Les efforts de Robinson et d'Ames n'arrêtèrent ni la division indéfinie des sectes, ni les rigueurs de leurs ennemis. Retenus longtemps dans l'oppression, les indépendants furent affranchis par la révolution, et c'est dans la forme adoptée par eux que se révéla à des sectes turbulentes, excentriques, fanatiques même, le principe de la liberté de conscience. Les opinions moyennes restèrent intolérantes. Ce sont les opinions exaltées qui comprirent et respectèrent le droit de croire et de prêcher librement. Ce droit avait été, à ce qu'il semble, réclamé en principe pour la première fois en 1614 par Léo-

[1] Simon Episcopius, Hollandais, théologien arminien, successeur de Gomar comme professeur à l'université de Leyde. 1583-1643.

[2] Ames ou Amesius, 1576-1633, élevé à Cambridge, chapelain de l'Église anglaise à la Haye, et professeur de théologie. Controverse contre Morton et Burgess. — *Puritanismus anglicanus*, 1610.

nard Busher [1] ; mais la cause était si peu près d'être gagnée, que des familles puritaines durent chercher un asile dans les déserts du nouveau monde, et que Roger Williams [2], lorsqu'il passa l'Atlantique pour établir la liberté religieuse dans le Massachusetts (1631), fut d'abord chassé comme perturbateur, et ne put qu'après un retour en Angleterre, où la protection de Henri Vane lui fit obtenir une charte d'incorporation, fonder dans Rhode-Island la première Église formée sur le principe qui domine encore aujourd'hui (1643). C'est de là que Channing devait un jour édifier le monde.

Les épiscopaux et les presbytériens avaient ce point de commun de vouloir une Église nationale, les uns hiérarchiquement organisée, les autres constituée en synode sur un principe d'égalité. Cette idée d'une Église d'État conduit naturellement à l'intolérance, et jamais intolérance ne fut plus oppressive que celle de la majorité presbytérienne du Long parlement (1646-1148). Les indépendants et généralement toutes les autres sectes puritaines, regardant la religion comme un sentiment personnel, non comme une institution publique, et n'admettant aucune organisation légale de la société chrétienne, arrivèrent à concevoir la pure idée de la liberté de conscience, de croyance et de culte. Autre chose étrange et triste, il vint un jour ou l'ar-

[1] *Religious peace or a Plea for liberty of conscience, presented to king James I*, 1614, réimprimé en 1646.

[2] Ministre élevé à Oxford, né en 1598. On a de lui : *Bloody Tenent of persecution*, etc., Lond. 1644; et une défense de cet ouvrage contre Cotton, Lond., 1652.

mée de Fairfax entra dans Londres, le fer à la main ; le parlement plia devant elle ; la liberté civile disparut, et avec l'esprit républicain, la liberté religieuse se montra (1647). Elle ne fut pourtant reconnue que par la déclaration du conseil d'État de 1653[1].

Il faut en faire honneur aux indépendants et même au puritanisme en général. Car, délivrés alors de toute entrave par la chute des épiscopaux et des presbytériens, les puritains, à mesure qu'ils rejetaient un rite, une forme, une autorité, se rapprochaient de la pure démocratie religieuse, et malgré des différences extérieures, ils tendaient pour la plupart à n'admettre aucune règle que l'Ecriture, aucun culte que l'inspiration.

La tolérance est *la grande Diane* des indépendants, disaient leurs ennemis. Que cette critique soit à leur éternelle gloire. Cependant il ne faudrait pas leur attribuer dans son impartialité philosophique la conception du principe de la liberté religieuse. Ainsi, ne pouvant se délivrer de l'idée que le catholicisme était une idolâtrie, ils lui refusaient obstinément les droits d'une religion; et quand le sentiment chrétien se dépouillait de presque toute enveloppe dogmatique, comme chez les quakers, ils ne pouvaient se résoudre à le respecter. Cromwell lui-même, qui aux larges vues de ses coreligionnaires sur l'organisation et les formes de la

[1] Les articles 36 et 37 portaient que personne ne peut être COMPELLED *to conform to the public religion by penalties or otherwise.*

société chrétienne, réunissait les lumières supérieures du véritable homme d'État, n'avait pu se défaire entièrement de ces deux préjugés. On ne saurait même prétendre qu'il eût adopté l'idée de séparer absolument la religion du gouvernement et de tout abandonner à la libre croyance et à l'enthousiasme spontané. Ce qu'on appelle aujourd'hui le *système volontaire* ne fut peut-être entrevu que par le noble esprit d'un Vane ou d'un Milton. Mais dans la pratique, Cromwell fit de moins en moins sentir son pouvoir aux sectes qui l'entouraient. La commission qu'il composa de théologiens et de laïques pour l'examen des ministres et des instituteurs (1654), prit des résolutions qui ont obtenu l'éloge de ses adversaires[1], et l'on peut dire que, seul avec Henri IV et le premier en Angleterre, il a donné, avant notre siècle, l'exemple de la bonne politique dans les choses de religion.

Dans cette masse de sectaires qu'émancipa la république, on doit distinguer les indépendants proprement dits et les baptistes. Vane, Fairfax, Saint-John, Milton, et enfin Cromwell furent des premiers. Fleetwood, Ludlow, Harrison, le colonel Hutchinson et sa noble femme étaient baptistes. William Kiffin, homme simple, énergique et zélé, fut le pasteur de la première congrégation de cette dénomination qui s'établit à Londres en 1607. Mais les indépendants

[1] Cette commission fut composée de presbytériens et d'indépendants. Quelques baptistes leur furent adjoints ; on les appela *tryers*, apparemment parce qu'ils déterminaient les choix comme tiers arbitres. Baxter a rendu hommage à leur manière d'opérer. *Hist. life*, p. 72.

eurent pour ministres des hommes qui ont laissé plus de réputation. Owen et Goodwin surtout doivent être nommés. Le premier qui, dès l'âge de vingt et un ans, avait résisté au despotisme de Laud dans le régime académique et que Cromwell fit vice-chancelier de l'université d'Oxford, prêcha dans toutes les circonstances solennelles de la révolution[1]. Le second, forcé de quitter l'université de Cambridge, se retira en Hollande, mais la révolution le fit *master* du collége de la Magdeleine, et il exhorta Cromwell à ses derniers moments. On dit qu'il avait dans ses sermons, non-seulement justifié, mais exalté l'exécution de Charles Ier[2], que refusa de célébrer Owen, lorsqu'il prêcha devant la chambre des communes le 31 janvier 1649, le lendemain de la mort du roi.

Quoique l'esprit de la Bible plus que celui du christianisme inspirât les indépendants, ils étaient ou peu s'en faut trinitairiens orthodoxes et plus souvent du parti de Gomar que d'Arminius ; mais de même que quelques-uns étaient arminiens comme Goodwin, d'autres rejetaient le *credo* d'Athanase pour se rapprocher des sectateurs secrets ou avoués d'un nouvel arianisme. Cette doctrine ou tout autre qui lui ressemble, sabellianisme, docétisme, socinianisme, unitairianisme, avait dû se répandre dans tous les pays protestants, du jour où la lecture de la Bible

[1] John Owen, né en 1616, élevé au collége de la Reine, Oxford, n'était pas entré dans les ordres. Il fut ministre libre de plusieurs congrégations, et mourut en 1683.

[2] Burnet, *Hist. de mon temps*, t. I, p. 366. Goodwin put cependant continuer d'exercer le ministère à Londres après la restauration. Il était né en 1600 et mourut en 1679.

était devenue populaire. L'Écriture, dénuée d'une autorité théologique qui l'interprète, peut suggérer à des esprits non prévenus une conception de la personne du Christ très-peu conforme à la foi de Nicée. Aussi voyons-nous que, de bonne heure, en Angleterre, le reproche d'opinions, de doctrines ou tendances sociniennes a été adressé à toutes les sectes, et dans toutes les sectes à quiconque pensait avec quelque liberté sur ce dogme fondamental. Cette hérésie, si ce mot peut avoir un sens sous le règne de la Réformation, avait été le secret assez mal gardé de tous les Italiens à qui l'Angleterre avait donné asile. Les anabaptistes en furent particulièrement accusés. Plus d'une fois, sous quatre règnes, le bûcher s'alluma pour punir des inconnus qu'on en soupçonna. Mais, quoique cette opinion, facile à dissimuler sous le voile des expressions évangéliques, eût notoirement pénétré jusque dans les classes les plus élevées ou les plus éclairées, elle n'avait pas été expressément soutenue avant John Biddle, qui se donna la mission de la propager[1]. Le Père seul est essentiellement Dieu, dit-il; Jésus-Christ n'est que *notre* Dieu, parce qu'il est notre seigneur, et comme tel nous devons l'adorer. Les deux natures sont une

[1] Biddle, né en 1615, après de brillantes études à Magdalen Hall, fut gradué à Oxford en 1638. Il a beaucoup écrit. En 1654, il imprima *a Twofold Catechism*, livre qui le fit traduire devant le parlement, et qui fut brûlé Cromwell, pour éviter le bruit, l'exila aux îles Sorlingues, où il lui fit une pension. Biddle revint en 1658, et la restauration le trouva pasteur d'une congrégation. Malgré la protection de Calamy, il fut encore arrêté en 1662, et mourut en prison la même année. Il a laissé quatorze ouvrages. Wallace, *Antitrinit. Biogr.*

invention des théologiens; mais le Saint-Esprit est bien une personne, un envoyé du ciel, principal ministre de Dieu et du Christ. Telle est la première forme de l'unitairianisme anglais, dont, par son zèle, son savoir et son courage, Biddle a mérité d'être surnommé le père.

Dénoncés, tourmentés par les presbytériens, ceux qui pensaient comme lui avaient cru respirer sous la république. Cependant, pour de telles croyances, un membre de la chambre des communes, colonel dans l'armée de Cromwell, John Fry, subit la censure du parlement et perdit le droit d'y siéger[1]. Lorsque la république fut proclamée, elle trouva Biddle en prison. Un très-jeune homme, qui fut toute sa vie le fidèle patron des unitairiens, Thomas Firmin, imagina d'aller demander sa liberté à Cromwell. « Tête d'enfant à cheveux bouclés, lui dit le futur protecteur, pensez-vous donc que j'irais témoigner quelque faveur à un homme qui renie son Sauveur et qui trouble le gouvernement? » Cependant il montra toujours de la bienveillance à Biddle, sans pouvoir toujours lui épargner d'autres emprisonnements. A chaque détention, Biddle disait avec la confiance d'un martyr : « N'importe, l'œuvre est faite. »

La première congrégation unitairienne date de lui en effet, et avec des formes diverses, avec diverses nuances, cette croyance, sans cesse dénoncée, persécutée, désavouée, se maintint et s'é-

[1] Cheynell, l'ardent presbytérien, écrivit contre lui et Biddle *the Divine Trinity*, 1550. Fry répondit par *the Clergy in their colours*, même année.

tendit de plus en plus. En 1655, elle paraissait tellement puissante, que le conseil d'État chargea le docteur Owen de la combattre. Owen obéit, dédia son ouvrage *à Son Altesse*[1], et l'on sait aujourd'hui que le secrétaire de Mylord protecteur pensait comme Biddle et Firmin. Ce n'était pas moins que Milton.

Pour la tolérance, comme sous bien d'autres rapports, le règne des derniers Stuarts fut très-inférieur à celui de Cromwell. Point de secte qui n'eût alors ses jours de proscription. Les indifférents, sceptiques ou incrédules, furent seuls épargnés, grâce à leur indifférence même. Ménagés ou inquiétés suivant les caprices de la politique, les libres croyants ne purent compter sur quelque sécurité qu'après l'avénement de Guillaume III. L'acte de 1689, moins libéral encore que ce grand esprit ne l'aurait voulu, en maintenant les exclusions politiques contre les catholiques romains, assura la tolérance aux chrétiens dits des trois dénominations, presbytériens, indépendants, baptistes. On y comprit aussi les quakers et on ne laissa en dehors que les adversaires de la Trinité, ariens, sociniens, unitairiens, déistes, libres penseurs de toutes nuances. Ceux-ci eurent toujours à craindre les rigueurs de la loi, qui fut cependant plus souvent enfreinte qu'appliquée.

L'arianisme est le précurseur naturel de la liberté de penser. Il fut assez longtemps la ressource et

Vindiciæ Evangelicæ, or the Mistery of the Gospel vindicated, etc., by J. Owen, Oxford, 1655. Cet ouvrage est dirigé, comme le titre le porte, contre le catéchisme de Biddle et celui de Rakow.

l'abri de ceux qui n'osaient la professer. Il se dissimule aisément sous une vague expression. L'incrédulité fut lente à se déclarer. Elle avait dû cependant être infiltrée dans le monde savant, dans le monde de la cour, par ces étrangers si bien accueillis par la cour même et par les universités, malgré la témérité de leurs croyances, tandis qu'on poursuivait dans le peuple de bien moindres hardiesses par le fer et par le feu. L'Angleterre ne pouvait avoir impunément reçu, fêté Pierre Martyr, Lelius Socin, Ochin, Bruno, et la liberté de penser avait dû se développer silencieusement au bruit des mille sectes naissantes. Cependant contenue pendant la révolution par l'opinion populaire, elle ne jeta le masque qu'après la restauration. C'est le règne de Charles II qui, le fanatisme passant pour révolutionnaire, mit l'irréligion à la mode et prépara la philosophie du dix-huitième siècle. « On avait soin, dit lord Clarendon, de tourner en ridicule devant Sa Majesté tous les discours et le nom même de religion comme une invention des théologiens pour dominer les gens d'esprit[1]. » Mais alors même on ne déposa pas toujours toute apparence chrétienne. On voit presque constamment, surtout avant les successeurs de Locke, la philosophie se tenir très-près de la théologie. La libre pensée se dissimule ou se contient.

Nous avons dû, dépassant l'ordre des temps, indiquer les développements de la révolution reli-

[1] *Mém.* (trad.), t. II, p. 418.

gieuse dont la philosophie qui nous reste à raconter sera contemporaine. Revenons maintenant au point de départ, à cet instant où le protestantisme étant fondé en Angleterre, le mouvement tout laïque de la Renaissance vint s'y joindre et produire ses effets naturels. Sur le continent, il avait formé une nouvelle république des lettres où l'Église n'avait que sa place. La Réformation, quoiqu'elle admirât peu la science humaine, faisait tomber des mains du clergé le sceptre de l'érudition et du talent. Il naquit donc en Angleterre une littérature profane, celle qui devait produire Bacon. Elle n'était nullement pour cela irréligieuse, mais elle n'était plus cléricale, et elle contribua à rendre à la philosophie la liberté dont elle a besoin.

C'est du moment où cet esprit nouveau qui date de la Renaissance commença à pénétrer en Angleterre, modifié toutefois par l'esprit national et encore engagé à demi dans les formes de la scolastique, c'est du moment où il put se manifester et, comme on dit aujourd'hui, s'affirmer dans la langue vivante, c'est en un mot du milieu du XVI[e] siècle que nous daterons l'histoire qu'on va lire.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ANGLAISE

LIVRE PREMIER

BACON — SES PRÉDÉCESSEURS ET SES CONTEMPORAINS

CHAPITRE PREMIER

WILSON. — DIGBY. — DAVIES. — FOTHERBY.

Au milieu du seizième siècle, il y avait deux cents ans que Wycliffe et Chaucer avaient créé l'anglais littéraire. Après eux ce fut la poésie qui soutint le mieux ce premier essor, la prose languit. Un siècle et davantage s'écoula, et l'imprimerie, le goût des livres, l'étude des anciens, l'érudition classique firent plus de progrès que l'art d'écrire. Après Mandevil et ses voyages, le premier écrivain que l'on cite est sir Thomas More, Morus, quand il compose en latin. Dans ce dernier cas, malgré les louanges excessives qu'Erasme accordait à sa jeunesse, son style n'excelle point par le naturel et la

clarté. Il est vrai qu'on préparait dès lors ce latin universitaire, cette langue factice, d'une élégance si fausse, d'une recherche si puérile, et qui ressemble si mal à l'élocution des Romains. En anglais, More écrivait bien, au jugement de tous les critiques. Ils citent comme un modèle son *Histoire d'Édouard V* qui date de 1513. Malgré la gravité de sa vie et la solennité tragique de sa fin, c'était un esprit enjoué; sur l'échafaud, il plaisantait encore avec le bourreau. Aussi ses ouvrages, même sérieux, contiennent-ils des traits assez vifs et le ton de sa diction, toute vieillie qu'elle nous semble, se prête à ce tour de son esprit. Nous parlerons ailleurs de son *Utopia*. On en rapproche d'ordinaire l'ouvrage de son contemporain et de son ami sir Thomas Elyot qui, dans son *Governor*, a traité, en assez bons termes, du gouvernement et de l'éducation[1]. La traduction du Nouveau Testament et de certaines parties de l'Ancien par Tyndale est encore estimée. Les orateurs de l'Église manquaient souvent de nerf et d'élévation ; mais Cranmer est facile et abondant, Latimer, simple et vif. Enfin, la connaissance étudiée de l'antiquité, sous l'influence de Roger Ascham, qui, lui-même, écrivait passablement l'anglais, commençait à répandre des notions de goût et d'art.

Le premier écrivain qui ait traité des matières philosophiques en langue usuelle est, en même temps, un littérateur, un amateur de style, presque un rhéteur, enfin un homme du monde, un

[1] Mort en 1546. *The Book of the Governor*, 1531.

personnage admis à la cour et dans le gouvernement.

Sir Thomas Wilson se fit connaître au milieu du seizième siècle. Élevé à Eton et à Cambridge, chargé de l'éducation des deux fils du duc de Suffolk, il avait eu sans doute occasion de leur donner, en conversant, quelque idée de la logique et de la rhétorique, et par suite il en fit le sujet de deux ouvrages qui ne sont pas oubliés (1551-1553). Ayant dédié le premier à Édouard VI, il jugea prudent de fuir sous le règne de Marie Tudor ; mais il ne crut pas imprudent de voyager en Italie, et à Rome le saint-office le jeta en prison. Son crime était simplement d'avoir mis en langue vulgaire la logique et la rhétorique. L'inquisition tenait pour sacré tout ce qu'enseignaient les moines, et ce n'était qu'en latin qu'on devait instruire la jeunesse et parler à Dieu. L'hérésie seule pouvait tenter de se faire entendre de tout le monde. Le titre de docteur en droit, que Wilson avait apporté de Ferrare, le compromit au lieu de le protéger. On le menaça de la torture. Il assure même qu'on fit plus que l'en menacer, et quand il essayait de se défendre, on lui disait qu'il aggravait son affaire. Il resta donc prisonnier sans secours et sans espérance; il se croyait perdu, quand, dans un jour de révolte, le peuple força les portes de sa prison en y mettant le feu.

Tout cela lui fut compté au retour. Élisabeth était sur le trône. Elle était fort lettrée; on dit qu'elle savait du grec. Elle demanda à Wilson une traduction de Démosthène pour servir à ses peuples

d'exhortation à se défendre des complots de son plus redoutable ennemi. Wilson comprit bien de quel autre Philippe il s'agissait, et traduisit trois oraisons en notant au titre qu'elles étaient expressément dirigées contre Philippe de Macédoine, mais des plus nécessaires à lire dans ce temps de danger par tous ceux qui aimaient la liberté de leur pays.

Rien d'étonnant qu'il ait gagné les bonnes grâces de la reine. Elle le nomma maître des requêtes, le gratifia, sans qu'il fût dans les ordres, d'un bénéfice ecclésiastique, l'envoya en ambassade aux Pays-Bas; et puis enfin, elle en fit un de ses secrétaires d'État (1577). Mais Wilson avait pour collègue Walsingham, qui l'a effacé complétement, et ses ouvrages qu'on ne lit pas sont plus connus que son ministère. Il mourut en 1581.

Sa Rhétorique a été citée comme le premier système de critique qui ait paru en anglais. Elle le doit à quelques jugements de goût portés sur le style du temps. Sa Logique, ou *la Règle de raison*[1] est un traité en trois parties, loué surtout par les contemporains pour leur avoir appris à raisonner dans leur propre langue[2]. Cette innovation fut comparée à celle de l'introduction de l'anglais dans le service divin, et la comparaison fut poussée si loin qu'elle fut, dit-on, la cause qui fit regarder à Rome Wilson

[1] *The Rule of Reason conteinyng the arte of logique*, by Th. Wilson, 1553.

[2] Nunc λογικὴ venit et nostris se vocibus offert
Ut ratio nostros possit habere sonos,

dit William Hadden, de Cambridge, un des éditeurs.

comme un dangereux hérétique. En revanche, c'est le mérite de la diction qu'on apprécia surtout dans ses écrits, et on insiste encore aujourd'hui sur la politesse élégante de son style.

Il débute par l'éloge d'Aristote, dont il répète les leçons sous la forme scolastique. Il ne met pas de différence entre la logique et la raison, sinon que le premier mot est grec et le second anglais (*reason*). La logique est un art de raisonner probablement[1]. Elle a deux parties, le jugement et l'invention. Elle est la seconde des sept sciences ou arts libéraux[2].

Sous le titre du jugement, Wilson traite de toutes les formes, de toutes les sortes d'arguments. Sous le titre d'invention, il enseigne la manière de s'en servir, c'est-à-dire de les composer et de les appliquer suivant les cas. Dans la troisième partie, il étudie les causes de l'erreur, dont il dresse une liste sous les noms les plus bizarres qu'ait pu inventer l'École[3].

[1] « An arte to reason probably. »

[2] La grammaire, la logique, la rhétorique, la musique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie.

[3] Ces noms sont : *Crocodilitas*, *Antistrephon*, *Ceratinæ* (*argumentationes*), *Consistata*, *Asistata*, *Utis*, *Pseudomenos*. On compte en effet communément sept genres de faux raisonnements ou d'arguments sophistiques, quoiqu'on ne les classe pas toujours de même. Aristote en distingue il est vrai, six *selon la diction*, c'est-à-dire faux par l'expression ou abus de mots, et sept *hors de la diction*, c'est-à-dire indépendamment de la diction. Mais on peut considérer ceux-ci comme les seuls sérieux, ou bien les réduire avec Aristote à un seul, les additionner avec les six premiers, et des deux manières retrouver le nombre sept. Port-Royal admet aussi sept ou huit sortes de sophismes ou de paralogismes. Les noms extrêmement baroques qu'emploie Wilson ne sont pas tous de son invention. *Cro-*

C'était assurément hâter le mouvement de la science que de traduire dans le langage ordinaire les secrets techniques de la logique des classes. L'enthousiasme qu'inspirait alors une tentative si simple en elle-même prouve assez combien elle répondait à un besoin général des esprits. On possède encore un ouvrage postérieur de peu d'années à celui de Wilson, qui n'est qu'une exhortation à préférer la langue vulgaire à la langue scolastique. L'auteur, David Lyndsey, y répète ce conseil en prose et en vers, et rappelle fort à propos *au gentil lecteur* qu'Aristote et Platon n'avaient pas rédigé *leur haute* philosophie naturelle en hollandais, ni Virgile, le prince de la poésie, et Cicéron, la fleur de l'éloquence, écrit en langue chaldéenne ou dans celle des Sarrasins [1].

codilitas est la manière de raisonner contenue dans le sophisme appelé par les anciens *Crocodilinus*. L'*Antistrephon* est le *Reciprocus*, le *Pseudomenos* est le *Mentiens*; *Utis* est pour Οὔτις; les *Ceratinæ* sont les argumentations analogues à celle du *Cornutus* (Κεράτινος). Mais l'énumération de Wilson n'est pas exacte, et ne désigne guère sous des noms divers que des exemples différents du *sophisma heterozeteos*, qui consiste dans une disjonctive ou un dilemme, où la question est déplacée. Cf. Aristote, *Sophist. Elench.*, III, IV et V; et Hamilton, *Lect. on Logic*. t. I, XXIII.

[1] Gentill reader. . . . .
Aristotell nor Plato, I heare say plain,
  Wrote not their hye philosophy naturall,
In Duche, nor Frenche, nor speach Italian..
. . . .
Famous Virgill, the prince of poetry,
  Nor Cicero, the flower of oratorye,
Wrote not in Caldei speche, this is trew,
  Not yet in the language Sarazene.

A Dialogue between Experience and a Courtier of the miserable effects of the worlde (?). *first composed in scholastique tongue by* Syr Dauid Lyndsey, Knight; 1566. Voy. *Censura literaria*, tom. I, p. 121.

Il y avait là, avec un vague désir de nationaliser décidément la littérature, un signe, une tendance de l'esprit moderne qui va toujours agrandissant le cercle où se propage la pensée et appelant de plus en plus le public tout entier à s'éclairer et à juger des méditations et des travaux des habiles. C'est pourquoi, sans faire faire à la philosophie un progrès réel, sir Thomas Wilson a pu la servir par son exemple et hâter les pas qui lui restaient à faire pour mériter ce nom de philosophie moderne.

Ses ouvrages d'ailleurs qui, par leur date, intéressent surtout la littérature, n'ont pas, ce semble, exercé une grande influence sur l'étude de la logique. Son exemple ne fut pas même imité. Pendant deux siècles, la logique ne fut traitée qu'en latin, et, à défaut du texte d'Aristote, que les statuts universitaires prescrivaient cependant d'expliquer, mais qu'on négligea peu à peu, on se contenta de quelques-uns de ces uniformes manuels que le moyen âge en finissant léguait par centaines à la Renaissance. En logique, après Wilson, nous trouverons peu de chose jusqu'à Crakanthorp et Sanderson, qu'il avait précédés de plus de soixante ans.

Chacun sait que, dans le monde moderne, la philosophie a commencé par la logique. La logique se lie à la méthode, qui même, suivant de bons auteurs, en fait partie. L'esprit, une fois en possession de ce double instrument, n'a plus que deux objets à étudier, l'âme et Dieu, et peu s'en faut qu'il n'ait alors parcouru tout le champ de la philosophie. Un hasard que nous pouvons donc appeler heureux

nous fait rencontrer, parmi les noms d'ailleurs assez obscurs qui s'offrent à nous avant l'éclat du grand nom de Bacon, trois écrivains dont le premier a traité de la méthode, le second de l'âme et le dernier de Dieu. Nous ne croyons négliger rien d'important si, avant d'en venir à Hooker et à Raleigh, nous ne parlons que de Digby, Davies et Fotherby.

D'Everard Digby nous savons peu de chose, sinon qu'il était l'aïeul de ce chevalier Digby que Descartes a connu. On doit croire qu'il fut catholique comme son petit-fils, étant le père de cet autre sir Everard compromis dans la conspiration des Poudres, exécuté en 1606. Mort quatorze ans auparavant, le premier Digby n'est guère connu que par le titre de ses ouvrages. On s'attend donc en les ouvrant à trouver la redite des dernières leçons de la scolastique. Sans doute il les a reçues, mais déjà modifiées par la renaissance italienne. Sur un fond d'aristotélisme il répand un vernis de philosophie alexandrine, et son mode d'exposition offre des traces de dialectique platonicienne. Cependant il tient avant tout au vieux maître de l'École. Dans un de ses écrits, il introduit entre *Aristotelicus* et *Ramista* un dialogue où le premier a tout l'avantage[1]. Ramus est représenté comme un brouillon qui a troublé la paix et rompu avec *tout le chœur* des grands philosophes. Cet écrit assez médiocre est consacré à l'exposition technique d'une double méthode, la

[1] *De duplici methodo libri duo unicam P. Rami methodum refutantes. Auct.*, Euev. Dygbeio, *anglo*. Lond., 1530.

résolution et la composition (si l'on veut, l'analyse et la synthèse), applicables l'une et l'autre à toutes les sciences dont il est donné une classification synoptique. C'est à peu près la vieille partition en sept sciences avec quelques nouveaux détails sans grand intérêt. J'y vois seulement la preuve d'une certaine préoccupation chez les contemporains de Bacon de la division et de la méthode des sciences.

On en peut dire autant d'un ouvrage antérieur et plus important, la *Théorie analytique*[1]. Ce serait une longue entreprise que de suivre dans tout son développement un ouvrage qui touche à toutes les parties de la philosophie. On y doit voir principalement une méthodologie; mais Digby ne se contente pas de tracer la route, il veut montrer où elle conduit, et il dit son avis sur toutes choses. Sa pensée fondamentale doit être indiquée: c'est celle d'une ressemblance, d'une correspondance, d'une certaine identité entre la nature et l'esprit, entre le monde et l'intelligence, entre les objets et les idées.

Quel est le but de la science en effet ou son dernier terme? Quelque chose d'indémontrable, un principe, en sorte que ce qui est dernier est en effet premier. La science finit où elle commence. Mais si la démonstration ne prouve pas les principes, elle les atteint. A l'unité de l'objet correspond l'unité de la sensation, qui est à la fois activité et réceptivité. De même, la spéculation qui suit la sensation est à la fois discours (mouvement discursif) et

[1] *Theoria analytica viam ad monarchiam scientiarum demonstrans*, etc. *Auct.* Everardo Digbeio, *Anglo*. Lond., 1579.

conclusion. C'est ainsi que par la démonstration, elle conduit à la science, ou que l'esprit atteint l'*ultimum* ou les principes ; principes immédiats qu'il ne faut pas confondre avec le principe premier ou absolu. De celui-ci nous savons au moins qu'il est parfait ; c'est en avoir une certaine connaissance. En lui la nature reconnaît son unité. Dans les notions de l'esprit, elle se trouve réduite à sa pureté, c'est-à-dire à de pures idées. Car l'esprit ou l'âme ne contemple que les espèces ou idées, produits de l'acte intellectuel. Ainsi l'intelligence tend toujours vers la simplicité dernière. Elle commence par des notions préalables qui la conduisent aux principes ; elle y arrive par l'induction, le raisonnement, etc., car un principe est une notion à laquelle, par la lumière naturelle, l'intelligence humaine ne saurait adhérer du premier coup.

Mais comment naissent ces notions ? Ce sont des connaissances générales, des universaux, comme on dit. Or l'existence des universaux n'est qu'une continuation de l'existence de la nature, c'est-à-dire que les choses naturelles considérées comme un ensemble ou comme *un continu*, donnent naissance aux idées générales. Comment peut-il y avoir communication entre les choses et la pensée ? Des êtres de raison ne devraient avoir de fondement que dans la raison. Il faut pourtant expliquer cette sorte de transmission de la nature à l'esprit. L'âme est une et simple ; c'est une table rase. Comment les objets peuvent-ils y faire naître une opération métaphysique, telle que la production des notions ? Ces

opérations, ces changements qui coïncident, étant des faits, attestent un mouvement; il y a mouvement, dans le sens aristotélique du mot. Or un mouvement suppose une action ou vertu, naturelle dans l'objet, animée dans l'intelligence. Le principe actif qui réside dans cette dernière lui est inhérent, essentiel ; ce n'est pas une vertu qui lui soit infuse, comme le dit Platon, ni qui emprunte des sens son existence, comme le veut Aristote. C'est la lumière intérieure qui se produit en acte, parce que l'âme est en rapport avec ce qui lui est supérieur, égal, inférieur. D'un côté, elle est en relation avec l'âme sensitive, qui, informée par le sens extérieur, informé lui-même par l'objet, en tire les fantômes ou images intérieures, objets à leur tour de l'âme intellective; mais d'un autre côté, celle-ci disposant de l'induction, principe du syllogisme, raisonne, spécule, et atteint par la voie anagogique[1] son objet métaphysique, cette notion dernière et première, cet *ultimum comprehensione*, ce *primum in causa*, acte premier, idée suprême.

Telles sont les vues générales de Digby. Il me semble qu'à travers ses hypothèses psychologiques, comme l'âme sensitive, comme aussi ces fantômes, traditions d'Aristote conservées du moyen âge, on doit entrevoir dans cette vertu active de l'âme quelque chose de l'*intellectus ipse* de Leibniz, et dans ce procédé de spéculation qui remonte à l'*ulti-*

[1] Ἀναγωγή, proprement *l'action de tirer en haut*, est une opération de l'esprit, celle par laquelle il s'élève du moins au plus général. C'est au fond le procédé que Platon appelle dialectique.

mum quelque chose de la dialectique et de l'Idée de Platon. Seulement Digby s'obstine à conserver la métaphore de la table rase, qui semble ne convenir qu'à une âme purement passive, et ne voulant pas que du sein de l'existence absolue, les idées s'inspirent d'elles-mêmes à l'âme, il est ramené à tout expliquer par sa vertu propre, par son activité native, de sorte que la sensation ne donne que les fantômes ou images nécessaires à la pensée ; voilà toute la part du *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. L'âme en elle-même vide de notions, voilà le sens de la table rase. Mais elle est active ; par sa vertu propre, elle va aux fantômes, et des fantômes aux notions qui sont son ouvrage, *intellectus ipse*. Ce ne sont pas des idées extrinsèques, comme les idées de Platon ; mais par compensation, Digby fait ensuite entrer tant d'éléments célestes, tant de principes supérieurs dans l'âme, qu'il aurait plutôt fini d'en faire le lieu des idées ou même l'idée des idées, au risque d'être tout à fait platonicien[1].

Or il ne consent à l'être que sous la forme alexandrine. Ainsi, après être revenu à concevoir le premier principe selon Aristote et à commenter ou traduire à sa manière le douzième livre de la *Métaphysique*, il va se jeter en même temps dans l'idée mystique de la vision directe de Dieu et dans les hypothèses des triades de Plotin, de la tétractys de Pythagore, et de la hiérarchie céleste du faux

[1] Liv. I, ch. I-XI.

Aréopagite. Le symbole, la métaphore, en un mot l'imagination figurative, envahit sa cosmologie, sa théologie, sa psychologie. Il va jusqu'à substituer des diagrammes emblématiques au langage de l'abstraction, et une citation du *Targum* de Jérusalem nous avertit qu'il ne s'interdit pas la philosophie cabalistique. Nous renonçons à le suivre, en regrettant quelques passages d'une heureuse subtilité, et deux derniers chapitres, l'un sur la logique de la méthode, l'autre sur la classification des sciences [1]. Digby n'est pas un esprit vulgaire. La confusion des idées, des styles et des systèmes l'a accablé, et son ouvrage n'est analytique, ainsi qu'il le prétend, que par la multiplicité des divisions. Mais on doit reconnaître qu'il se meut assez librement dans la sphère de l'abstraction; son latin aride et obscur est çà et là semé de sentences métaphysiques d'un certain éclat. Mais, pour lui tenir compte de quelques passages remarquables, il faudrait distinguer avec plus de certitude ce qu'il invente de ce qu'il emprunte. Dans l'appréciation du mérite de Digby se rencontre une difficulté que nous retrouvons souvent en étudiant les philosophes, surtout ceux d'un ordre secondaire. Il faudrait une érudition et une mémoire incomparables pour reconnaître les rares moments où ils sont originaux. De toutes les branches de la littérature, la philosophie est celle peut-être où la compilation a joué le plus grand rôle. Les livres qu'elle a produits ne sont souvent que des ouvrages d'enseignement, où l'on a uniquement

[1] Liv. III, ch. x-xiii.

prétendu mieux ordonner ou mieux dire les vérités qu'on avait apprises. Quand on a étudié et adopté un système, il est naturel de se l'approprier, et de l'exposer ensuite, du mieux qu'on peut, comme sa propre pensée, en oubliant tout ce qu'on doit à la pensée d'autrui. Everard Digby n'a pas même donné à des matériaux recueillis de toutes parts une ordonnance heureuse, ni marqué d'un cachet personnel des fragments de doctrine ramassés confusément. Cependant il avait de l'élévation, de la hardiesse, de la subtilité. La science n'a point de hauteurs qui l'aient effrayé, et quoique sa théologie n'ait rien qui puisse inquiéter l'Église, il s'est abstenu d'invoquer son autorité. Les livres et les écrivains sacrés semblent lui être étrangers, et il parle exclusivement en philosophe. Or il vaut mieux en général traiter ainsi la métaphysique. Cependant Everard Digby n'aura peut-être pas désormais un lecteur par siècle, et les intérêts de l'esprit humain n'en souffriront pas. Avec un peu de bonne volonté, on apercevrait dans ses ouvrages le germe d'une pensée indépendante. Il écrivait avant que Bacon eût écrit ; mais le vent de la Renaissance avait soufflé et porté jusqu'en Angleterre ces semences nouvelles qui devaient peu à peu s'y naturaliser et produire une riche moisson de savoir et d'idées. Nous rencontrerons bien peu d'esprits assez enfoncés dans l'ornière de la philosophie du moyen âge pour qu'ils n'essayent pas d'en sortir par quelque côté, et ces faibles et vagues efforts intéressent d'autant plus qu'ils sont demeurés sans récompense.

La poésie, avons-nous dit, devança la prose en Angleterre. Il n'est pas rare que l'imagination s'éveille chez les peuples avant la raison, quoique dans l'homme le même ordre ne soit pas toujours suivi ; mais la prose est faite pour être le langage de la raison. Cependant, la poésie ne s'est pas plus en Angleterre qu'ailleurs bornée à chanter les charmes et les tourments de l'amour, à décrire la nature et la féerie, à faire parler sur le théâtre toutes les passions et toutes les fantaisies. Comme les anciens, les Anglais se sont essayés à la poésie philosophique. On sait que l'art des vers n'était pas dédaigné des hommes à qui était ouvert l'accès de la cour et du gouvernement, et à côté de ceux qui chantaient des souvenirs historiques ou de gracieuses fictions, on trouve des courtisans et même des ministres qui se sont plu à rhythmer des traits de morale et des idées métaphysiques. Parmi ceux-ci on doit nommer sir John Davies.

Il était né en 1570. En sortant du collége de la Reine, à Oxford, il entra à Middle-Temple et composa, à vingt-deux ans, ses deux poëmes philosophiques ; mais il n'en suivit pas moins la profession de la loi et s'attacha d'abord à la fortune du comte d'Essex, ce qui lui valut, lors de sa chute, un emprisonnement passager. Mais son mérite lui ouvrit bientôt la carrière des emplois et le parlement d'Irlande. Il fut, dans ce pays, solliciteur et attorney général, juge, orateur de la chambre des communes (1613). Rentré en Angleterre, il continua ses fonctions de *sergent* du roi et fut élu membre du parle-

ment : on dit qu'il allait être premier juge d'une des trois cours suprêmes lorsqu'il mourut (1626). Il est estimé comme jurisconsulte, peu comme homme politique. Mais, quoique assez oublié, il est regardé par les critiques comme un des premiers poëtes de son temps. On le place immédiatement au-dessous de Spenser. Il ne doit pourtant pas cet honneur à ses poésies pastorales, à son hymne à Astrée, à ses acrostiches en l'honneur de la reine Elisabeth et à son *Orchestra* ou poëme sur la danse, mais à des compositions plus sévères, à deux élégies, comme il les appelait, l'une sur la connaissance humaine, l'autre sur l'âme et son immortalité. Il les avait composées en 1592 et publiées en 1599, sous le titre de *Nosce te ipsum* [1], avec une dédicace « à la très-gracieuse redoutée souveraine Elisabeth, l'heureux ange de cet heureux pays [2]. »

Comme Pope, il chante en vers la connaissance de soi-même, et c'est en s'étudiant pour y parvenir qu'il a appris que l'âme est une substance, une chose réelle, possédant en elle-même une force active qui ne tire pas sa puissance des sens ni du tempérament réglé des humeurs du corps, mais qui gouverne les sens comme des sujets, semblable à notre grande impératrice qui règne aujourd'hui. Elle est comme elle une *dame libre* [3]. Elle n'est pas

[1] *Nosce te ipsum. This oracle expounded in two elegies : 1° of Human Knowledge; 2° of the Soule of man and the immortalitie thereof.* Lond. 1599.

[2] O happie Angell to this happie land.
Il appelle aussi la Reine *fair soule, sweet spirit.*

[3] As our great wise Empresse that nows raignes
. . . . the soule which is a Ladie free.

seulement la perfection, la conséquence ou le reflet des sens qui n'ont point la faculté de raisonner : elle est un esprit créé de Dieu ; créé bon, mais atteint par le péché dans le sein de la femme, où il s'unit au corps comme la lumière à l'air qui n'est pas pur comme elle. A sa puissance végétative, à sa puissance d'animer le corps, l'âme joint une puissance sensitive ou une sensibilité qui, distribuée dans les cinq sens, se concentre en un pouvoir commun, le sens commun qui siége *dans le front*, et qui transmet à l'imagination les connaissances dont elle dispose. Avec le sens nous sont données l'intelligence (*wit*) et la volonté. Ces trois facultés ne forment qu'une âme, ombre de la sainte Trinité. Elles nous sont données pour connaître Dieu. L'objet de l'âme est la vie éternelle, et sa propre immortalité se prouve par son amour infini de la vérité, par le mouvement dont elle a le principe en soi, par le mépris de la mort dans les bons, par la crainte de la mort dans les méchants, enfin par le désir et la conception même de l'immortalité. Si l'âme était une chose mortelle, elle ne connaîtrait pas les choses immortelles. Davies termine en répondant aux objections ordinaires, et en distinguant pour l'âme trois vies distinctes, la vie intra-utérine, qui est purement végétative, puis la vie humaine, qui est la vie de la sensibilité ou la vie terrestre, enfin, au delà de la mort, la vie de la raison.

Ces poëmes ne sont pas poétiques, ou du moins ils n'offrent ni mouvement lyrique, ni éclat pittoresque ; mais les vers ont le mérite que comporte

le sujet, ils n'ont rien de faible ni de traînant; à défaut des couleurs de l'imagination, on y trouve la justesse et l'élévation. C'est de la poésie platonicienne, moins poétique que Platon; mais le spiritualisme raisonné et scientifique n'a pas beaucoup ajouté aux idées de Davies sur la nature et la destinée de l'âme. Ses élégies nous prouvent une fois de plus combien on était alors au courant des questions métaphysiques et des solutions qu'elles peuvent recevoir. C'est une remarque que confirme le moindre examen des écrits oubliés de la philosophie du dix-septième siècle.

Le poëme de Davies est au fond une réfutation, tout au moins une rectification de la définition classique de l'âme suivant Aristote. Cette définition offrait bien une apparence de matérialisme qui n'avait pas effrayé l'Église, mais que ne pouvait souffrir le platonisme du seizième siècle. Nous voyons donc poindre ici une discussion sur la nature de l'âme qui se prolongera pendant plus de cent années encore. Nous pouvons citer dès à présent un opuscule qui suivit de près les poëmes de Davies[1], et dont l'auteur, William Hill, traite passagèrement de la nature de l'âme, pour étudier l'obscur problème du mode et du moment de sa naissance. Il soutient, lui, que l'âme par laquelle nous sentons et qui nous est commune avec les bêtes, est mortelle. A l'âme par laquelle nous comprenons, à celle-là seule appartient l'immortalité. Elle ne naît pas au moment

[1] *The Infancie of the soule or the soule of an infant.* Lond, 1605.

de la conception, mais elle est infusée au fœtus, lorsque le corps est façonné dans toutes ses parties, dans tous ses membres. Quoique l'auteur cite Paré et Fernel et s'efforce de parler en physiologiste, il ne donne ni preuve ni clarté à ses assertions et reste dans les hypothèses. Je le remarque, parce que même avec l'aide d'une science plus avancée, il arrive encore que le naturalisme est obligé de se contenter d'assertions gratuites et de supposer des faits inaccessibles à toute expérience, quand il s'attaque aux problèmes primitifs de l'organisation humaine, en sorte qu'il fait regretter, malgré toutes ses hardiesses, la métaphysique qui les résout par des méthodes purement abstraites. L'origine des formes traitée par quelque libre interprète d'Aristote, comme nous la verrons étudiée par William Pemble, donne plus à réfléchir et semble plus près de la vérité inconnue que le mélange d'hypothèses et de métaphores dont s'accommode plus d'un physiologiste. Mais il faut reconnaître que la question de l'origine de l'âme, qui à si juste titre a tant occupé saint Augustin, est loin d'être résolue soit par la spéculation, soit par l'expérience. Nos spiritualistes contemporains ont tort de la négliger ; peut-être est-ce qu'ils la trouvent impénétrable ; cependant tant qu'elle le sera, un nuage d'incertitude obscurcira les conclusions métaphysiques de la meilleure psychologie. La distinction entre l'âme sensitive et l'âme intelligente nous est venue de l'antiquité, et Aristote a soigneusement établi que l'intelligence seule était immortelle. Hill le répète ; mais toutes ces distinctions seraient prou-

vées qu'elles ne faciliteraient qu'en apparence la solution de la question de la naissance de l'âme; et l'on aurait toujours à démontrer comment ayant pu naître, elle ne peut mourir. Nous n'en savons encore guère plus sur ces mystères que le poëte d'Elisabeth, sir John Davies.

L'immortalité de l'âme appelle l'existence de Dieu, et nous ne changeons presque pas de sujet, en passant à un des premiers traités chrétiens de théologie naturelle que l'Angleterre ait produits. L'*Atheomastix*[1], est un de ces essais qu'elle renouvellera souvent et qu'avouent également la philosophie et la religion. L'auteur, Martin Fotherby, évêque de Salisbury[2], en s'aidant de saint Thomas *Contra gentes* et de Bradwardine, puis aussi de Raymond Sebon, d'Eugubinus, de Louis Vivès et même de Zanchius, montre assez qu'il ne craint pas de chercher appui hors du cercle étroit des autorités de l'École. Et c'est en s'excusant de faire plus de place à la philosophie qu'à la théologie, qu'il se propose de prouver aux infidèles par la raison naturelle et les autorités séculières, et de confirmer aux chrétiens par la Bible et les Pères, qu'il y a un Dieu, qu'il n'y en a qu'un, que ce Dieu est Jéhovah, et que la sainte Écriture est sa parole. De ces points divers, il n'a traité que le premier, et soutenu d'une armée de citations, il a établi l'existence de Dieu, mais

[1] *Atheomastix: clearing foure Truthes against atheists and infidels*, etc., *by the Rev. Father in God*, Martin Fotherby, *Bishop o Salisbury*. Lond., 1622.
[2] Né en 1559, mort en 1619.

seulement par des raisons *a posteriori*. Comme saint Thomas, il n'en admet pas d'autres. Il invoque la voix de la nature, le consentement universel, l'existence d'une prénotion naturelle en faveur de Dieu[1], confirmée par les arguments tirés de la science, par le sentiment d'une vérité infinie, par le besoin de remonter à une cause, par je ne sais quoi de divin qui se rencontre au fond de la philosophie, de l'astronomie, des mathématiques, de l'art même et de la poésie. Ces dernières vues pourraient bien prouver que tout n'est pas *a posteriori* dans l'idée de la Divinité. Elles ne sont pas du reste sans une vague grandeur, et quoique l'argumentation nous paraisse un peu lâche et l'exposition diffuse, l'ouvrage se lit avec quelque intérêt, précisément à cause d'un de ses défauts, le luxe des citations. Elles ne sont pas toutes probantes, mais elles sont variées et curieuses. C'est une moisson où l'on trouverait à glaner.

Il n'y a certes rien de bien nouveau dans cette théodicée élémentaire. Mais il faut songer à l'époque où elle a été composée, à ce premier exemple donné dans un pays où il sera si souvent imité. On ne peut voir, sans en être sérieusement frappé, que ceux qui se disent le plus décidés à chercher uniquement Dieu par une pure induction tirée des phénomènes de la nature, soient cependant obligés de reconnaître quelque chose de divin au fond ou au sommet de toutes les sciences et dans les principes mêmes de la connaissance humaine. Il y a là comme

[1] « This natural prenotion there is a God. » Part. I, liv. I, chap II, p. 55.

une intuition directe de la Divinité, quoiqu'elle n'apparaisse que dans un nuage.

Ce que Fotherby a écrit ne comprend que deux livres formant la première partie de l'ouvrage qu'il projetait, et ne traite qu'un point des quatre qu'il devait traiter. En promettant de n'être pas scolastique, il n'a pas évité d'être pédantesque. Les écrivains d'un ordre secondaire qui, touchés de l'esprit du quinzième siècle, ont cru sortir au suivant des liens du moyen âge et s'affranchir du joug des autorités de l'École, sont d'ordinaire tombés dans une manie d'érudition et de citation qui semblait indiquer seulement un changement de maîtres et non une véritable indépendance. C'est le cas de Martin Fotherby, et nous aurons plus d'une fois à répéter cette critique. Mais elle porte sur une mode trop générale pour qu'on y doive sévèrement insister. L'ouvrage, d'ailleurs interrompu par la mort de l'auteur, se recommandait à nous comme le premier, un des premiers du moins, de cette longue série de traités de théodicée, d'abord naturelle, puis révélée, qui se sont succédé et se succèdent encore dans l'histoire de la littérature anglaise. Observons seulement que bien que nous devions rencontrer souvent ces mêmes idées de philosophie religieuse dans le cours du dix-septième siècle, nous ne trouverons pas, à partir de l'essai de Fotherby, de traité spécial un peu connu où se lisent au titre les mots de religion naturelle, avant l'ouvrage de John Wilkins, évêque de Chester[1].

[1] *Of the Principles and Duties of natural Religion, two books.* 1675.

CHAPITRE II

HOOKER. — RALEIGH.

Parmi les prédécesseurs de Bacon, sir Philip Sidney[1], sir Walter Raleigh et Hooker passent pour les premiers maîtres de la prose anglaise. Avant eux, on ne cite que des efforts et des préludes. Sidney commence, et il joint le mérite littéraire à tous ces autres dons qui ont séduit jusqu'à la postérité. Raleigh est déjà regardé comme un classique, et Hooker comme un écrivain excellent, on dit même un grand écrivain. Sa diction grave, ample, noble, est encore admirée. La première partie de son unique et important ouvrage parut, lorsque Bacon n'avait encore rien publié (1594). Par son sujet comme par sa valeur, cet ouvrage doit nous arrêter.

Richard Hooker, né en 1553, fut, au collége de *Corpus Christi*, l'élève du docteur Cole, persécuté par les catholiques, et du docteur Rainolds, chef du parti des puritains modérés et que l'université d'Oxford ne laissa pas toujours en repos[2]. Il entra dans

[1] Sidney, 1554-1586, poëte, romancier, critique.
[2] John Rainolds (1549-1607) du collége de Merton, Oxford, fut

l'Église un peu avant le temps où la lutte s'ouvrit entre Whitgift et Cartwright. Cette lutte soutenue avec âcreté par Whitgift, avec talent par Cartwright, était la première discussion en règle entre la réforme épiscopale et la réforme presbytérienne. Elle agita les esprits (1572-1574). Cartwright y perdit son poste à l'université, malgré la protection du comte de Leicester, et Whitgift y gagna un évêché, ce qui le conduisit, en 1583, au siége de Cantorbery. Deux ans après, il fit nommer Hooker *master* de l'école du Temple à Londres de préférence à Walter Travers, déjà professeur (*lecturer*) au même établissement et soutenu par lord Burleigh. Hooker trouva donc sur son chemin un compétiteur mécontent, et dès ses premières leçons, fort analogues à des sermons, il fut attaqué. Travers l'accusa de tendance au romanisme et dénonça au lord trésorier quinze propositions extraites de son enseignement. En même temps, il le réfutait en chaire. On disait qu'au Temple on était le matin à Cantorbery avec Hooker, et dans l'après-midi à Genève avec Travers. Le primat, seul juge de la doctrine, ne pouvait manquer d'être pour Cantorbery, et Travers fut suspendu malgré la faveur de lord Burleigh. Il était le plus calviniste des deux, et reprochait à son rival d'avoir dit que ce que nous croyons en vertu de la parole de Dieu est moins certain que ce que nous percevons

président de celui de *Corpus Christi* (1598). On dit que, d'abord papiste, il disputait avec son frère protestant et qu'ils se convertirent mutuellement. A la conférence de Hampton-Court, il fut du côté des puritains (1603).

par les sens. Peut-être, en effet, le protestantisme de Hooker n'était-il pas aussi littéral, aussi *scriptural* que celui de Walter Travers. Le premier répondit en imprimant ses discours. Son orthodoxie épiscopale n'est plus mise en question. Il avait en égale aversion, dit en vers un de ses panégyristes, *la courtisane fardée et la matrone nue*, *Rome et le contraire de Rome*[1]. Cependant il portait dans l'orthodoxie une certaine largeur d'esprit, même une nuance de rationalisme ; car dans sa défense il se croit obligé de se laver du reproche d'avoir, non-seulement énervé dans le sens des théologiens de Rome la doctrine protestante de la justification[2], mais invoqué la raison. La raison qu'il invoque, dit-il, ce n'est pas la sienne, mais celle qui sous aucun prétexte ne peut être récusée, la raison vraie, la raison divine, celle dont saint Paul démontre les conclusions, celle par laquelle les choses de Dieu peuvent être connues[3], cette raison théologique, enfin qui, prenant ses principes dans l'Écriture, en déduit de légitimes conséquences[4].

Ces paroles semblent annoncer déjà dans Hooker un esprit philosophique, et tel est en effet le ca-

[1] The painted whore and naked matron
Disliked, both Rome and her quite contrary.
(*The Works of M. A. Hooker.*, éd. de 1662.)

[2] On lui reprochait d'avoir renouvelé les erreurs de Coranus, Espagnol de la congrégation italienne, lecteur de théologie au Temple en 1571, reçu avec peine étudiant à Christ-Church, soupçonné de pélagianisme. Il avait publié des lectures sur l'Épître aux Romains en 1574 et mourut en 1592.

[3] Rom. I, 19, 20.

[4] Hooker, *Works*, tom. III, part. II, p. 682-709.

ractère de son grand ouvrage *des Lois de la politique ecclésiastique*[1]. Il en publia les quatre premiers livres en 1594, le cinquième trois ans après. Les trois derniers, qui ont l'air de n'avoir point été finis, ne parurent qu'après sa mort, arrivée en 1600[2].

La constitution de l'Église, étant l'objet apparent de l'ouvrage, semble d'abord un sujet de circonstance étranger à nos études. Mais Hooker, versé dans la connaissance des philosophes grecs et pénétré de leur esprit, est remonté à l'idée générale de loi, et ses quatre premiers livres sont en très-grande partie consacrés aux questions traitées dans le premier chapitre de *l'Esprit des lois* qu'ils rappellent quelquefois pour le fond, mais non assurément pour la précision et la brièveté.

Il y a, dit-il, une loi de Dieu pour Dieu. C'est sa règle que seul il connaît et que nous apercevons à peine ; c'est cet ordre qu'avant tous les siècles il a établi avec lui-même pour lui-même, et suivant lequel tout doit être fait[3].

Mais on entend ordinairement par loi éternelle cette loi seconde, loi de nature ou de raison qui oblige toute créature intelligente. Elle est divine

[1] *Of the Laws of ecclesiastical polity.*

[2] Voy. l'édition donnée par le Rev. John Keble : *the Works of the learned and judicious Divine M. R. Hooker*, etc., by Isaac Walton, 3 vol., Oxford, 1836. Keble croit que les trois derniers livres avaient été préparés pour l'impression, mais qu'ils se sont perdus. Ce qui est certain, c'est que ceux qu'on a insérés dans ses œuvres sont des esquisses inachevées, tenant lieu de ceux que l'on n'a pas retrouvés. Mais à l'exception du sixième qui paraît douteux, ils sont bien de Hooker, et tous, même le sixième, reproduisent bien sa pensée.

[3] « La Divinité a ses lois. » *Esp. des Lois*, l. I, ch. I.

sans doute, car qui serait le guide de la nature si ce n'est le Dieu de la nature? Mais c'est le témoignage universel et perpétuel de l'humanité qui la révèle. Il est la sentence de Dieu même. L'auteur de la nature nous parle par la voix de la nature. Par elle, nous recevons de lui tout ce qu'il veut que nous apprenions ainsi des devoirs sans nombre qui nous commandent, quoique nous n'en ayons d'autre garantie que notre propre approbation. Saint Paul l'a proclamée, cette lumière naturelle, par laquelle nous discernons le bien et le mal, et nous connaissons celles de ses lois que Dieu n'a pas voulu nous révéler par des moyens extraordinaires, lois qui nous semblent notre ouvrage, quand nous n'avons fait que les retrouver.

Donnée à des agents volontaires, cette règle tire son autorité de son évidence. La raison reconnait immédiatement ce qui est bien. S'il n'y avait rien d'évident en soi, aucune connaissance ne serait possible. En tout genre de connaissance, il y a des vérités fondamentales qui, dès qu'elles sont proposées, sont acceptées sans possibilité d'erreur, claires et manifestes sans preuves. De là ces paroles vraiment belles et souvent citées : « De la loi, il faut au moins reconnaître que son siége est dans le sein de Dieu, que sa voix est l'harmonie du monde, que toute chose au ciel et sur la terre lui rend hommage, les plus petites en éprouvant sa protection et les plus grandes en étant soumises à son pouvoir, et les anges, et les hommes, et les créatures de toute condition, si différentes qu'elles soient d'espèce et de

nature, mais toutes d'un commun consentement, en l'admirant comme la mère du salut, de la paix et de la joie [1]. »

La différence entre les anges et les hommes, c'est que les uns ont immédiatement la plénitude du plus haut degré de connaissance auquel ils soient appelés, tandis que les autres commencent par sembler dépourvus entièrement d'intelligence et de savoir. Mais de ce néant ils s'élèvent par degrés au même point que les anges. L'âme de l'homme est au début comme un livre où rien n'est imprimé, mais où toute chose peut l'être. C'est à nous de chercher par quels degrés on atteint la connaissance parfaite. Au-dessus des agents naturels qui opèrent sans intelligence, il faut distinguer, des êtres qui ne dépassent pas les connaissances sensibles, ceux qui joignent à cette faculté, qu'ils partagent avec les bêtes, le don de monter plus haut. L'âme humaine ne l'acquiert pas avant une certaine maturité. L'esprit, borné longtemps aux objets les plus simples, n'arrive que peu à peu à comprendre, des choses supérieures, ces notions logiques nécessaires à l'usage de la raison. « Puis, s'il y ajoute la science et l'art, *deux auxiliaires, je le confesse, que cet âge qui passe pour instruit n'estime ni ne connaît beaucoup*, il y aura presque autant de différence pour la maturité de jugement entre les hommes ainsi formés et ce que les hommes sont aujourd'hui qu'entre ceux-ci

[1] *Eccles. polit.*, l. I, ch, I-VI. Je n'ai pu parvenir à mieu rendre cette longue période qui est citée partout comme un des beaux exemples de la prose anglaise.

et les innocents (idiots ?). Si l'on trouve ce discours hyperbolique, qu'on veuille bien considérer une seule chose : aucun art n'est, dès l'abord, découvert dans toute la perfection que l'industrie, le travail peut lui donner plus tard. Cependant, le premier homme qui, pour quelque fin que ce soit, a connu la voie dont nous parlons et l'a suivie, a tout seul plus fait pour s'approcher de la connaissance naturelle dans toutes ses parties que depuis lui n'en a fait dans une partie quelconque le monde entier[1]. »

On remarquera cette idée de la perfectibilité au moins scientifique de l'humanité et de la puissance de son travail intellectuel, unie au sentiment de l'imperfection de ses méthodes actuelles, de l'insuffisance de ses efforts et de la lenteur de ses progrès. Cette idée planait alors sur tous les esprits, avant de s'abattre sur le génie de Bacon. Hooker, en s'attaquant quelques lignes plus bas à Ramus et *à la pauvreté de cet autre art nouvellement inventé*, montre assez qu'il appelait de tous ses vœux l'apparition d'un réformateur de la philosophie des sciences. *Exoriare aliquis.*

Poursuivant son sujet, il a soin de remarquer que ce ne sont pas les choses sensibles seulement que la raison peut atteindre. La bonté, par exemple, n'est vue que par l'œil de l'intelligence à la lumière de la raison. Hooker, ayant ainsi reconnu notre entendement capable de nous imposer les grands commandements auxquels nous devons obéir, ne se

[1] L. I, ch. VI.

croit pas obligé de montrer par quels degrés nous nous élevons à la conception purement naturelle de nos devoirs envers Dieu et par conséquent des attributs divins dont ils sont la conséquence. Il s'en rapporte à Platon, à Aristote, aussi bien qu'à l'Écriture. Les lois de la raison ont des signes reconnaissables que la raison démêle par les moyens d'investigation qui lui sont propres, sans le secours d'une révélation surnaturelle. Aussi la connaissance en a-t-elle toujours été générale dans le monde, non que tout homme la possède tout entière, mais en ce sens qu'aucun homme ne les peut rejeter comme contraires à la raison et à la justice. Tous les péchés sont opposés à la loi naturelle, l'idolâtrie elle-même : qui peut dire qu'il soit raisonnable à l'homme d'adorer l'ouvrage de ses mains ?

Mais toute loi exige et suppose un gouvernement, un pouvoir qui la fait respecter. La nature ne nous en désigne aucun. Nous sommes libres de choisir. Avant de déterminer les règles de ce choix, il importe de remarquer que si nous cherchons le bien, la perfection en toutes choses, même dans le bonheur, nos œuvres sont le seul moyen d'y parvenir ; mais sévèrement examinées, nos œuvres ne sont pas pures. Toute chair est coupable. De là le secours, le supplément nécessaire de la révélation. Hooker insiste peu sur cette idée, qu'il présente comme une chose toute simple. Ce penseur, soupçonné de pélagianisme, ne trouve cependant pas à la religion d'autre raison d'être que le péché.

Il y a donc des devoirs *supernaturles*, et l'Écriture

nous apprend les choses nécessaires au salut dont la lumière naturelle ne nous donnerait pas la connaissance. Il suit qu'il y a des lois surnaturelles et toutes sont positives. Les lois naturelles obligent toujours ; les lois positives n'obligent qu'après avoir été expressément prescrites. Les lois surnaturelles dépendent donc de la révélation, et elles concernent l'homme en tant que surnaturel ou comme membre d'une société surnaturelle que nous appelons l'Église.

Il ne faudrait pourtant pas croire que la révélation dispense de recourir à toute autre lumière et mette la raison en interdit. Si c'était devenu, comme on le veut, un péché que de raisonner, la lumière de la nature aurait été éteinte par celle de l'Évangile. Les chrétiens seraient comme ceux dont Aristote dit qu'ils sont nés pour être esclaves, parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut pour se conduire eux-mêmes. Mais cette doctrine que les puritains ont soutenue est démentie par les prophètes et les apôtres eux-mêmes, qui ne se sont pas appuyés uniquement sur l'Écriture. Il s'ensuit que même dans les matières de foi et de religion, l'autorité humaine trouve sa place. Ici l'auteur arrive à l'objet même de son livre, qui est au fond la défense de l'épiscopat ou, en thèse générale, d'un établissement religieux. Il soutenait ici la thèse de l'évêque Jewel contre Harding et de l'archevêque Whitgift contre Cartwright, mais il prend son principal appui sur la raison humaine, qu'il s'indigne d'entendre déprécier. On la dirait maudite, à en croire ses nouveaux

ennemis. Il y a pourtant une vraie philosophie, c'est-à-dire une saine connaissance obtenue par le mouvement naturel de la raison. La foi la plus pure s'est montrée chez de grands philosophes ; la grâce suppose la raison, et l'Écriture ne prend pas son autorité en elle-même, mais dans la raison et la radition réunies [1].

Toute cette discussion, qui remplit en grande partie les quatre premiers livres, a au fond pour but d'établir que la raison doit être consultée dans la constitution de l'Église comme de toute autre société. Dans une dédicace à Whitgift qui ouvre le cinquième livre, Hooker ne cache pas qu'il écrit en vue des controverses de son temps et de leurs dangers pour l'Église. Beaucoup d'esprits éclairés, et il était du nombre, prenaient parti pour l'autorité spirituelle contre l'ardent rigorisme des dissidents. Il ne parle qu'avec compassion de ces pauvres créatures séduites qui, sous le prétexte ou l'illusion d'une révélation particulière, avaient rêvé une révolution ; car dès lors l'esprit parlait à certains exaltés, et leur commandait de détrôner la reine et de mettre à mort quelques-uns des lords de la chambre étoilée [2]. Hooker naturellement prend la défense de l'éta-

[1] *Eccles. polit.*, l. II et III.

[2] Le public s'était ému d'écrits répandus par Wiggington, auteur d'un Catéchisme publié en 1589. William Hacket avait peu après entraîné Edmond Coppinger et Henri Arthington à croireque, *moved by the spirit*, ils devaient renverser le gouvernement pour établir la réforme presbytérienne. Hacket fut mis à la torture et exécuté. Coppinger se laissa mourir de faim ; Arthington avoua tout ; on le laissa vivre. Strype, *Annal.*, t. IV, 48. Cosin, *Conspir. for pret. Re format.* Lond. 1592.

blissement ecclésiastique et politique. Mais nous ne pouvons taire que son zèle pour les institutions religieuses en général finit par le conduire à célébrer leurs bienfaits, indépendamment de la vérité de la croyance qu'elles aident à maintenir. Des religions différentes peuvent rendre le même service à des sociétés différentes, et il ne faut pas s'étonner s'il est conduit à rattacher le gouvernement de l'Église au gouvernement civil. Il est vrai qu'il entend que celui-ci se fonde sur le consentement du peuple. Il va presque aussi loin que Locke dans ses idées sur l'origine du gouvernement, et l'on peut dire que sa doctrine sur la constitution ecclésiastique est un mélange tempéré de libéralisme et d'érastianisme. Cette doctrine mixte a tenu tant de place dans la législation britannique, elle en tient tant encore dans les opinions du peuple anglais, qu'on ne peut s'étonner qu'elle n'ait pas nui au succès de l'ouvrage de Hooker ni à la durée de sa réputation. Il est encore regardé comme une autorité, s'il n'est plus, comme de son temps, appelé *le seul Atlas de l'Église ébranlée* [1]. On l'admire toujours pour la beauté et la sagesse des vues générales, pour la dignité solennelle et parfois magnifique du style. Le premier livre est encore cité aujourd'hui comme un des chefs-d'œuvre de l'éloquence anglaise [2]. Peut-être cependant Hooker n'est-il pas lu autant qu'il est loué, et le genre de mérite de l'écrivain, la ma-

[1] « Ecclesiæ labantis Atlas unicus. » (*The Works of M. R. Hooker*, éd. de 1662.)

[2] Hallam, *Hist litt.*, t. II, ch. IV et VII.

jesté dans l'abondance, peut bien ne pas contribuer à rendre cette lecture attrayante. Quant à la philosophie morale de Hooker, en la reconnaissant pour saine et élevée, nous devons ajouter qu'elle n'a rien d'entièrement neuf, si ce n'est d'avoir été pour la première fois présentée clairement et méthodiquement en Angleterre. Les scolastiques et notamment Suarez ont pensé, sur plus d'un point, comme Hooker, et eux-mêmes non plus ne peuvent passer pour vraiment originaux. Mais ce qu'ils n'avaient point, ce qui manquait à la sécheresse, à la ténuité subtile de leurs interminables divisions, c'est le mérite d'une exposition large et franche qui est devenue le procédé nécessaire de l'esprit moderne. Hooker semble avoir retrouvé la manière de l'antiquité. Le malheur est qu'il ait publié son ouvrage la veille du jour où le premier écrit de Bacon allait paraître.

Un talent moins sévère, et qui plairait davantage aux lecteurs de notre temps, recommande les ouvrages d'un écrivain tout autrement célèbre, et qui a couru tant de carrières diverses qu'on sait à peine qu'il a fait quelques pas dans celle de la philosophie.

Il faut résister à l'attrait de retracer la vie de sir Walter Raleigh[1]. Cette vie dramatique et romanesque, troublée par l'ambition, par l'amour, par la passion des découvertes, de la fortune et de la

[1] Je suis l'orthographe actuelle du nom. Lui-même écrivait Ralegh, Bacon, Rawleigh, ce qui est plus conforme à la prononciation. Il naquit d'une famille noble en 1552, et mourut en 1618.

renommée, est celle d'un courtisan, d'un conspirateur, d'un soldat, d'un aventurier, d'un navigateur, d'un curieux, d'un lettré, d'un poëte. Ses malheurs, et l'atroce iniquité de sa mort couvrent et rachètent amplement des torts qu'on ne peut méconnaître, et qui certes n'avaient pas besoin d'une si cruelle expiation. Au milieu des courses, des entreprises, des guerres, des intrigues qui agitèrent sa vie et des rigueurs qui la désolèrent, on aime à voir persister ce goût pour les sciences et les lettres, qui a illustré si heureusement quelques-uns des hommes de cour ou d'Etat de l'Angleterre, tel que Sidney, Herbert, Falkland et d'autres seigneurs moins renommés. Cette distinction intellectuelle n'est pas un des moindres mérites de cette aristocratie vraiment privilégiée, qui n'est pas tombée dans l'absurdité de croire seul digne d'elle le métier des armes.

Nous laisserons donc sir Walter faire figure à Windsor et à Westminster, dans les jardins d'Elisabeth et dans la chambre des communes, entreprendre cinq voyages de recherche ou de colonisation dans le nouveau monde et y découvrir une fois la Virginie, combattre sur terre et sur mer, trouver le temps de fonder une académie[1], prendre parti pour lady Arabella Stuart contre Jacques I[er], encourir un procès politique et une condamnation capitale, languir treize ans à la tour de Londres, en sortir pour commander une escadre, y rentrer pour subir tardivement son arrêt, en livrant sa tête au bourreau

[1] Le club littéraire de la taverne de la Sirène, où se réunissaient Shakspeare, Selden, Ben-Jonson, Beaumont, Fletcher, Cotton, etc.

après un sursis de quinze années. Quoique le chancelier Bacon ait écrit l'apologie de cette trahison judiciaire, il y a peu d'actes aussi odieux dans la vie des mauvais rois ; mais ne nous occupons que des écrits et des opinions de Raleigh[1].

Ses vers ne sont guère que des vers d'amour, des lieux communs de flamme poétique assez pâles ; mais ils ne sont pas tout à fait dénués de délicatesse et même de sensibilité. Sa prose vaut mieux ; il écrit d'un style vif et naturel qui a très-peu vieilli. Son *Histoire universelle*, composée dans sa prison, ne va que jusqu'à la seconde guerre de Macédoine, et n'est pas sans digressions ni longueurs. Il n'y faut pas chercher la critique et le savoir qu'on exigerait aujourd'hui ; mais quelques parties sont bien traitées, la narration est claire et animée, et l'on fait cas des réflexions que l'expérience de la politique et de la guerre suggère de temps à autre à l'auteur.

Mais quoique dans cet ouvrage il s'arrête un peu complaisamment sur certaines questions historiques et géographiques soulevées par le livre de la Genèse, il est impossible d'y avérer les opinions de l'écrivain sur la religion et la philosophie générale. Ce point est important, parce que Raleigh a été plusieurs fois dénoncé comme le premier en date des libres penseurs, au moins dans les classes élevées de la société. Suivant Cayley, un de ses biographes, ce fut vers le temps où il naquit que des *gentlemen* de France et d'Italie, pour cacher leur

[1] *The Works of sir W. Raleigh.* 8 vol. in-8°. Oxford, 1829.

opposition au christianisme sous un plus honorable nom que celui d'athées, prirent le titre de déistes. Bien qu'ils fussent rares alors en Angleterre, Raleigh n'évita pas d'être rangé parmi eux. Osborne voit en lui, « le premier qui se soit aventuré à tourner de ce côté, à largement sortir du sentier battu, prétendant se mettre à la poursuite d'une plus solide vérité. » On représenta à la reine que c'était attenter à l'honneur de son père, dont la foi, quelle qu'elle fût, reposait sur la théologie des écoles; on espéra refroidir ainsi les sentiments restés ambigus jusqu'aujourd'hui qu'elle portait à un de ses chevaliers, et, dit Cayley, on n'hésita pas à qualifier d'athée un défenseur connu de Dieu et de sa providence[1].

Que peut-on pour éclaircir cette question conclure de ses discours au parlement? La plupart se réduisent à un *delenda Carthago* prononcé contre l'Espagne. En 1593, un bill avait été proposé pour retenir les sujets de la reine dans l'obéissance. On le disait uniquement dirigé contre les brownistes et d'autres novateurs. On sait que Robert Brown, petit-fils de Francis que Henri VIII avait par charte spéciale autorisé, lui et ses héritiers, à rester couverts devant lui, avait douze ans auparavant publié un écrit qui le fit mettre en prison à la requête des évêques. Il continua de prêcher contre eux, et aidé par un maître d'école nommé Harrison, il soutint l'indépendance absolue des associations religieuses. Après

[1] *The life of W. Ralegh, by Arthur Cayley*, Lond., 1806, t. II, p. 199. Cf. l'essai de Macvey Napier sur sir W. Raleigh. Cambridge 1853.

avoir été emprisonné vingt-deux fois, il mourut en 1630 dans la geôle de Northampton; mais malgré la réputation fort compromise du fondateur, la secte avait grossi dans l'intervalle. Raleigh, dans la discussion du bill proposé pour la réprimer, estima le nombre des brownistes à vingt mille. Il dit qu'ils méritaient d'être déracinés du sol de la république; mais que la loi était conçue en des termes vagues qui la rendaient dangereuse. Une loi contre un fait est juste; mais il est dur de prononcer la mort et le bannissement pour des intentions dont un jury sera juge. Des hommes jugeront de ce que pense un autre homme! Ce sont là des idées justes et tolérantes, mais elles ne nous apprennent rien sur les croyances de Raleigh, à moins qu'on ne prétende qu'au seizième siècle il était impossible d'être équitable envers l'hérésie sans être incrédule.

Peu auparavant, le roi d'Espagne ayant fondé à Valladolid un séminaire pour une propagande qu'on disait spécialement destinée à convertir l'Angleterre, la reine dans une proclamation dénonçait les complots du papisme extérieur. Le jésuite Parsons, qui prenait le titre d'ami de la patrie, *Andreas Philopatrix*[1], lança en réponse un pamphlet latin où il s'écriait : « Quelle misérable chose que la reine! » et

[1] *Elisabethæ Reg. Ang. edict. promulg.* Lond., 29 novembre, A. 1591. *Andreæ Philopatri (sic) ad id. Edict. responsio.* 1591. — Robert Parsons ou Persons, né en 1546, mort en 1610. Élevé à Oxford, il alla se convertir à Londres, à Louvain et à Rome. Envoyé en Angleterre comme missionnaire, puis comme préfet apostolique, il fut accusé de divers complots, mais il se déroba aux poursuites.

mettant Raleigh au nombre de ses conseillers, il l'appelait promoteur et docteur d'une école d'athéisme, travaillant à convertir à ses principes les jeunes gentilshommes. Mais on peut ne voir dans ces paroles que l'allégation d'un sectaire et d'un ennemi.

Cependant il paraît que la commune renommée ne démentait pas l'accusation. Raleigh était, depuis sa jeunesse, étroitement lié avec Harriot[1]. Or Thomas Harriot, célèbre pour avoir, après Viète et Cardan, fait faire à l'algèbre des pas qui la rapprochaient de Descartes, était apparemment atteint des soupçons qui, au moyen âge, poursuivaient les mathématiques et les confondaient quelquefois avec la sorcellerie. Du moins l'accusait-on d'avoir attaqué le récit biblique de la création et repris le vieil axiome : « Rien ne se fait de rien. » On disait qu'il avait inculqué ces idées à sir Walter Raleigh, auquel il enseignait à dix-neuf ans les mathématiques. Il s'attacha à lui et reçut de lui une mission en Virginie (1585). Uni des mêmes liens au comte de Northumberland, qui fut poursuivi pour complot avec Raleigh, il ne les abandonna pas dans leurs disgrâces. Il les visitait à la Tour, aidait Raleigh dans ses travaux. Lui et deux autres amis furent appelés les trois mages de lord Northumberland, qui protégeait aussi un certain Hill, soupçonné de penser comme Épicure et

[1] Né en 1560, mort en 1621, Harriot avait été élevé dans Oxford, à St. Mary Hall. Il était pensionné par Raleigh et lord Northumberland, chez lequel il mourut. Son *Artis analyticæ praxis* ne fut publié que dix ans après sa mort.

Démocrite[1]. Cependant la réputation de déisme ou d'incrédulité faite à Harriot a été contestée ; du moins n'est-elle pas authentiquement justifiée[2]. Mais il faut que la notoriété fût contre lui. Lorsqu'en 1603, prévenu de conspiration contre Jacques I[er], de complicité avec lord Cobham dont il avait tout au plus reçu la confidence, Raleigh comparut devant les onze commissaires et les douze jurés d'une commission d'*oyer et terminer*, il lui fallut entendre les paroles outrageantes de l'accusateur Édouard Coke et du juge Popham. On était loin alors de cette calme impartialité admirée de nos jours dans la magistrature anglaise. Bacon, qui assistait l'attorney général, comme conseil du roi, eut du moins l'adresse de se taire. Mais Popham, après avoir prononcé l'arrêt de mort, osa dire au condamné : « Vous avez de grands talents, mais deux vices ont en vous pris racine. L'un est une ardente ambition, l'autre une basse cupidité. Le monde vous a accusé des opinions les plus dignes d'un païen et d'un blasphémateur, opinions que je n'ai pas envie de répéter, parce que des oreilles chrétiennes ne sauraient les souffrir, ni

[1] Nicolas Hill, auteur de *Philosophia epicurea, democritana, theophrastica proposita simpliciter, non edocta*. Paris, 1601.

[2] Wood, l'historien de l'université d'Oxford, a formellement attribué à Harriot une théologie philosophique contraire à l'Ancien Testament ; mais si elle a existé, elle est inconnue. Les biographes de Harriot ont répondu que, pendant son séjour en Virginie, il prêchait la Bible aux habitants, que s'il n'avait pas été chrétien, Corbet, évêque de Norwich, ne l'aurait pas autant loué dans son poëme sur la comète de 1618, et qu'enfin on n'aurait pas écrit sur son tombeau dans l'église de Saint-Christophe : « Mathematicus, philosophicus, theologicus, veritatis indagator studiosissimus, Dei trini-unius cultor piissimus. »

un État chrétien en tolérer les auteurs et les partisans. Vous ferez bien, avant de quitter ce monde, de donner satisfaction sur ce point et de ne pas mourir chargé du poids de cette imputation. Ne vous laissez pas persuader par Harriot ou tout autre docteur qu'il n'y a pas d'éternité au ciel, de peur de trouver en enfer une éternité de tourments[1]. »

Cependant Raleigh dans sa défense avait parlé en chrétien. Sa femme, Elisa Throckmorton, lui était chère. Il avait été une première fois mis à la Tour pour s'être fait aimer d'elle, et il l'avait épousée par amour. Condamné à mort, il lui écrivit une lettre admirablement touchante.

« Aimez Dieu et commencez de bonne heure à vous reposer en lui, et vous trouverez là des biens vrais et durables et une force infinie. Pour le reste, quand vous aurez travaillé et tourmenté vos pensées pour toutes sortes de vues mondaines, vous finirez toujours par l'accablement et la douleur. Enseignez à votre fils à aimer et à craindre Dieu, pendant qu'il est tout jeune encore, afin que la crainte de Dieu grandisse avec lui, et ainsi Dieu sera un époux pour vous et un père pour lui, un époux et un père qui ne pourront vous être ravis... Que cet éternel, infini et tout-puissant Dieu qui est la bonté même, la vraie vie et la vraie lumière, vous garde, vous et les vôtres ; qu'il ait pitié de moi et m'apprenne à pardonner à mes persécuteurs et accusateurs ; et qu'il nous conduise et nous réunisse dans son royaume

[1] Napier, p. 185. Les paroles sont un peu différentes dans Cayley, t. I, ch. vi, et dans *State trials*.

de gloire. Ma chère femme, adieu. Bénis notre pauvre enfant, prie pour moi et que mon bon Dieu vous garde tous deux dans ses bras [1]. »

Sa peine parut commuée en emprisonnement. Pendant une longue captivité, il continua de s'entretenir avec Harriot, de cultiver les sciences naturelles, dans les intervalles de ses travaux littéraires. Son *Histoire universelle*, composée en prison, n'offre rien d'hétérodoxe. Ses œuvres contiennent deux essais qui pourraient exciter plus de défiance. L'un, intitulé *le Sceptique*, n'est qu'un résumé sans conclusion de toute l'argumentation du pyrrhonisme [2]. L'autre est un traité de l'âme où il reprend la théorie alors classique des trois âmes ; deux sans raison, la végétative et la sensitive, et l'âme raisonnable. Tout ce qu'il dit de la nature de l'âme est appuyé de preuves tirées de l'Écriture et d'autorités chrétiennes. Il en cite plus encore pour démontrer son immortalité, et il termine ainsi : « Le dernier point de tout : la religion et la crainte de Dieu, qui sont dans l'homme, montrent que l'âme est immortelle. Car nous rendons un culte à Dieu, parce que nos âmes sont faites à son image, et parce que nous sa-

[1] Ces lignes sont extraites d'une lettre d'adieu attribuée à Raleigh par son biographe Cayley (t. II, ch. VII). Depuis, une autre a été publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque du collége d'*All Souls*, et le dernier biographe de Raleigh, Edwards, l'a insérée dans le recueil de ses lettres (t. II, p. 383), en omettant la première sans expliquer cette omission. La seconde, écrite avec trouble et destinée en partie à excuser une tentative de suicide, est plus passionnée et plus éloquente ; mais elle est loin d'être irréligieuse, et l'on y lit ces mots : « Dans le Seigneur j'ai toujours mis ma confiance, et je sais que mon Rédempteur est vivant. »

[2] *The Sceptic. Works, miscell.*, t. VIII, p. 548.

vons qu'il est *le rémunérateur de ceux qui le servent.* Ainsi la religion est implantée dans nos âmes par la nature; car elle a toujours existé, même avant qu'aucun des livres religieux eût été écrit, et tous les hommes sages ont toujours réuni en idée la piété et la vertu avec l'étude de la sagesse. Or, maintenant, à quelle fin la religion existerait-elle, s'il n'y avait pas de récompense[1]? » Le morceau continue sur ce ton. On peut bien n'y reconnaître que les idées d'une religion philosophique, mais rien assurément de contraire à la foi chrétienne, dont on retrouve çà et là les expressions.

Sa mort, qui fut comme le renouvellement d'une première épreuve, le montra toujours le même. On sait qu'après douze ans passés il sortit de la tour de Londres, non sans avoir acheté sa liberté; car tout se vendait souvent alors, la clémence comme la justice. Il n'avait point de grâce régulière; il était prêt à payer encore pour un pardon scellé du grand sceau. Ce fut Bacon qui, dit-on, l'en détourna, car il n'était pas encore chancelier. La formalité pouvait paraître inutile. Raleigh recevait en même temps une commission du roi. Il était chargé d'aller, à la tête d'une escadre, chercher des mines d'or à la Guyane (1616). Il n'en trouva pas; mais ayant, sans autorisation, commis des hostilités contre les possessions espagnoles, il fut à son retour arrêté par ordre du roi, alors infatué de ses projets d'alliance avec l'Espagne. On le fit comparaître devant

[1] *Treatise of the Soul.* Id., ibid., p. 571 et suiv.

le banc du roi, et le lord premier juge, alors sir Édouard Coke, lui dit: « Je suis appelé ici à procurer l'exécution du jugement rendu contre vous il y a quinze ans. Pendant tout ce temps, vous avez été comme un homme mort pour la loi et vous auriez pu, à chaque minute, avoir la tête tranchée, mais le roi, dans sa merci, vous a épargné. Vous pourriez trouver dur (*heavy*) qu'on fît tout ceci de sang-froid pour vous conduire à l'exécution; mais ce n'est point le cas. De nouvelles offenses ont provoqué la justice de Sa Majesté... Je sais que vous avez été vaillant et sage, et je ne doute pas que vous ne conserviez l'une ou l'autre de ces vertus ; car vous allez présentement avoir occasion d'en faire usage. Votre foi a été contestée jadis ; mais je suis convaincu que vous êtes un bon chrétien ; car votre livre, qui est un admirable livre, en porte suffisamment témoignage. »

La mort de Raleigh fut calme et belle[1]. On a retenu le discours qu'il prononça sur l'échafaud. Il y proteste de son innocence et témoigne à plusieurs reprises sa confiance en Dieu. Si l'on remarquait qu'aucune de ses expressions n'est formellement chrétienne, il faudrait opposer les vers qu'il écrivit après avoir entendu son arrêt. C'est une pièce intitulée : *Mon pèlerinage ;* elle respire une pieuse résignation, et il y parle du lieu de splendeur et de

[1] Le 29 octobre 1618. Birch cite une lettre de l'archevêque Abbot qui dit que Raleigh avait mis en question l'existence de Dieu, mais que Dieu, en le frappant, l'a fait mourir d'une mort chrétienne.

paix « où ne mugissent nulles voix corrompues, où nulle conscience ne se fond en or, où nul accusateur suborné n'est acheté ou vendu, nulle cause arbitrairement ajournée, nul voyage accompli en vain ; car là le Christ est l'avocat du roi[1]. » On pourrait citer encore huit vers inscrits sur sa Bible, ils sont meilleurs et remplis d'une entière confiance dans la résurrection future. Enfin, dans l'instruction qu'il a laissée à son fils et à sa postérité, le dernier article intitulé : *Dieu*, contient ces lignes : « Sers Dieu ; qu'il soit l'ancre de toutes tes actions ; recommande-lui toutes tes entreprises ; c'est lui qui en fera la perte ou le succès. Plais à Dieu par la prière. »

Ces témoignages suffisent et au delà pour avérer la force et la clarté du sentiment religieux dans l'âme de Walter Raleigh. Il l'a confessé dans les moments les plus solennels, les plus tragiques. Rien enfin dans ses expressions n'exclut le christianisme, et il en emprunte par moments le langage[2]. Cependant nous n'oserions garantir que sa foi dépassât les vérités fondamentales que l'Évangile a revêtues de ses symboles. C'est assez pour renvoyer aux préjugés du temps la violence des termes employés par ses dévots

[1] « For there Christ is the king's attorney. »

[2] La religion de Raleigh est défendue par Cayley, et par William Oldys et Thomas Birch, auteurs de deux biographies plus anciennes, insérées dans ses œuvres. Sewell, qui a donné en 1719 une tragédie dont Raleigh est le héros, est du même sentiment, ainsi que Macvey Napier, dont nous avons cité l'excellent essai. Il a paru récemment une nouvelle Vie de Raleigh qui semble écrite dans le même sens, quoique l'ouvrage, intéressant par des recherches exactes et neuves sur les faits, dise très-peu de chose de ses opinions et ses écrits. *The life of sir W. Ralegh, by Edward Edwards*. 2 vol. Lond., 1868.

accusateurs. Mais en tout temps on a vu des âmes sincères trouver qu'il était permis et même qu'il était doux de prêter à la foi du philosophe le langage de la foi populaire, et il nous paraît probable que bien des années avant lord Herbert, sir Walter Raleigh avait donné l'exemple d'un noble esprit satisfait de la religion naturelle.

On cite pour sa défense une lettre de sir John Harrington écrite, lors de son procès, à l'évêque de Bath : « Je ne sache pas que Raleigh ait de mauvais desseins à l'égard de la foi et de la religion. Comme il en a souvent discouru avec moi avec beaucoup de savoir, de sagesse et de liberté, je sais que son opinion diffère bien en certaines choses de celle de quelques-uns. Mais je pense aussi que son cœur est bien fixé en tout ce qui est honnête autant que je puis voir dans son intérieur. » Les termes de cette déclaration nous paraissent confirmer notre jugement[1].

C'est par le tour de son esprit, par la tendance de ses idées, par l'influence de son exemple sur les goûts et les études de son temps, que sir Walter Raleigh peut mériter d'être nommé dans une histoire de la philosophie. Ses opuscules métaphysiques sont peu de chose, quoique Dugald Stewart y ait aperçu quelque anticipation de la philosophie

[1] On voit que nous ne sommes pas éloigné de l'opinion d'Aubrey, qui dit que Raleigh était *an A-Christ*, non *an Atheist*. (*Lives*, t. II, p. 519). L'évêque de Bath s'appelait John Still. Harrington qui lui écrit n'est pas James, l'auteur de l'*Oceana*, mais un poëte, un traducteur de l'Arioste, fait chevalier sur le champ de bataille par le comte d'Essex. Il naquit en 1561 et mourut en 1612.

du sens commun[1]. L'homme qui au caractère d'un courtisan et d'un aventurier joignait peut-être celui d'un conspirateur, le marin, l'ingénieur, le colonisateur, celui enfin que Spenser appelait *le Berger de l'Océan*, pouvait bien donner à son pays et à l'Europe (on l'a dit du moins) le tabac et le café, mais non pas ces travaux de cabinet qui déterminent les grands progrès de la pensée. Cependant Raleigh a prouvé, par la diversité de ses recherches et de ses connaissances, par les productions d'une captivité longue et laborieuse, qu'il était capable de servir les intérêts de l'esprit humain. Aux compositions littéraires il mêlait les expériences scientifiques. Ce flexible et remuant génie répondait instinctivement à l'appel de Bacon, et par son active curiosité pour tous les secrets de la nature et de l'art, comme par sa manière indépendante de penser et d'écrire, il a hâté le mouvement intellectuel de son temps, et concouru à porter le dernier coup à la science d'abstraction stérile qui avait si longtemps retenu la société et la raison dans une pédantesque immobilité. L'esprit moderne anime sir Walter Raleigh, quoiqu'il se conduise presque toujours en homme du seizième siècle. Ses mœurs et ses passions le retiennent en deçà de ses idées; en lui s'unissent et se combattent tour à tour le courtisan et le patriote, et l'on a pu dire que s'il était venu vingt ans plus tard, il aurait dû mourir pour la même cause qu'Elliot et Hampden, comme l'un dans les fers ou comme l'autre en combattant.

[1] *Phil. of Mind*, t. II, p. 508. Edwards, *Life*, t. I, p. 549.

CHAPITRE III

BACON. — G. HERBERT. — CARPENTER. — HAKEWILL.

J'ai déjà parlé de Bacon[1]; je ne recommencerai pas. Mais il faut marquer sa place dans cette histoire partielle de l'esprit humain.

La philosophie de Bacon est la philosophie des sciences. De là vient que lorsqu'on veut la mettre à son rang dans la philosophie proprement dite ou purement métaphysique et morale, on rencontre quelque difficulté. Si deux écoles, ainsi qu'il le semble, se partagent la science, l'une qui s'appuie de préférence sur la sensation, l'autre sur l'idée, l'une qui pourrait à la rigueur conduire à un empirisme matérialiste, l'autre à un spiritualisme transcendant, l'une enfin qu'on se plaît à ranger sous l'invocation d'Aristote, l'autre sous celle de Platon, il paraîtrait que Bacon appartient éminemment à la première. L'intérêt dominant qu'il attache aux sciences expérimentales et à leurs méthodes, les services qu'il passe pour leur avoir rendus, son

[1] *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours.* 1 vol. Paris, 1857.

aversion pour les abstractions creuses de la métaphysique en honneur avant lui le mettent au premier abord du côté où règne ce qu'on appelle aujourd'hui le positivisme. Les éloges de ses admirateurs comme les critiques de ses adversaires semblent lui assigner la même place, et, qu'on écoute d'Alembert ou Joseph de Maistre, on peut assurément varier sur son mérite, mais non sur le caractère et la tendance de ses écrits. Et cependant ce jugement manquerait de précision et d'exactitude. Bacon, frappé de la stérilité définitive de la scolastique, convaincu que l'enseignement des universités, toutes issues du moyen âge, avait retardé ou du moins desservi les progrès des sciences, déclara la guerre au maître qui les avait tyrannisées si longtemps et ne craignit pas d'imputer à l'influence d'Aristote l'immobilité des connaissances humaines et l'abandon de la véritable voie des découvertes. Cette prévention contre le Stagirite, ou du moins contre sa domination universitaire, le rendit presque juste pour Platon, qu'il met en général au-dessus de lui et sur le compte duquel il s'est, en certains passages, exprimé avec autant de sagacité que d'élévation. Il n'est pas éloigné de trouver dans Platon une méthode supérieure aux méthodes péripatéticiennes[1], et le rénovateur des sciences s'est cru obligé de se poser en mortel ennemi de celui à qui presque toutes les sciences doivent leur nom.

Lorsqu'on pense à la grande renommée qu'Aristote

[1] *De Augm. scient.*, I, 56. *Nov. org.* I, 63, 65, 71. *Tempor. part. masc.*, II. *Cogit et Vis.* XIII. *Redargut. philos.*, passim.

a reconquise dans les sciences modernes, on s'étonne que Bacon, qui ne rêvait que l'étude de la nature, que Descartes, qui cherchait par le calcul et l'expérience les lois du système du monde et de la physiologie, aient regardé le crédit d'Aristote comme le principal obstacle aux progrès de la physique générale. Mais, bien qu'Aristote ait montré à un haut degré le don de l'observation et le génie du naturaliste, il est possible que si le *de Cœlo* n'avait pas existé, le système de Ptolémée n'eût pas dominé si longtemps [1]. Le principe de Copernic et de Galilée, connu de l'antiquité sous le nom de doctrine de Philolaüs, qui le tenait de Pythagore, semblait destiné à prévaloir dans l'école de Platon, et les progrès de l'astronomie auraient pu être accélérés de dix siècles. Les idées peu justes d'Aristote sur la mécanique et ce qu'on entrevoit de ses connaissances mathématiques ne le désignent pas comme un esprit propre à hâter, à seconder la découverte du système du monde, et, quant à la physique générale, il en a obstrué l'entrée par les principes *a priori* d'une métaphysique conçue en dehors de l'exacte observation des phénomènes. Il ne saurait donc être entièrement absous de l'accusation d'avoir contribué à retenir les sciences naturelles dans les nuages d'une spéculation vaine, quoique le reproche doive tomber de son plus grand poids sur ses commentateurs et ses interprètes, et sur cette servitude d'esprit qui a si longtemps prévalu dans les écoles du moyen âge. Car ce

[1] Voy. *Aristot.*, *de Cœlo*, II, XIII et XIV.

n'est pas à l'antiquité en général qu'il faut imputer ce long esclavage de la pensée. La preuve, c'est qu'il suffit, pour le faire cesser, que l'antiquité fût mieux connue. La Renaissance, d'abord plus classique que philosophique, a commencé la délivrance, que consommèrent Galilée, Bacon, Descartes et Newton.

Quoi qu'il en soit, Bacon a donc pu échapper, en toute matière, à l'autorité d'Aristote, et comme rien dans ses opinions religieuses ne l'aliénait des croyances d'un spiritualisme spéculatif, il s'est séparé souvent par avance de ceux de ses panégyristes qui devaient plus tard le ranger sous la bannière de la pure philosophie des sensations. Mais il est vrai que ces distinctions de système ne sont pas l'objet principal de son étude, et qu'il cherche et la vérité et sa gloire dans une philosophie qui préside à toutes les connaissances humaines, qui les divise et les classe suivant leur domaine et leur valeur et les ramène, en général, à l'observation et à la science de la nature.

Dans ses recherches, on ne peut prétendre qu'il n'ait été absolument précédé par personne. Comment méconnaître chez son célèbre homonyme, antérieur de plus de trois siècles, une certaine analogie de vues, accompagnée peut-être de plus grandes facultés naturelles pour les mettre en pratique? Il y avait dans Roger Bacon l'étoffe d'un physicien. Mais le chancelier d'Angleterre ne paraît pas avoir beaucoup puisé dans ses leçons ; et, quoique précédé de Léonard de Vinci qu'il n'avait pas lu, de Galilée dont il apprécie faiblement les vues et les décou-

vertes, de Telesio à qui il se montre plus favorable, d'Acontio dont on ne peut affirmer qu'il ait connu l'ouvrage ignoré, de Gilbert dont il ne dédaigne pas les travaux, Bacon a pris en lui même cette noble impatience du despotisme scolastique qui le poussa à la plus légitime révolte. Le besoin de briser le joug pouvait s'être déja fait sentir à d'autres ; mais lui, il s'en est rendu compte ; il y a cédé en plus entière connaissance de cause qu'aucun de ceux qui l'éprouvaient en même temps que lui, et l'on peut croire qu'eût-il été seul à le connaître, il aurait fait ce qu'il a fait. La spontanéité de sa tentative ne peut faire l'objet d'aucun doute.

Mais, en reconnaissant ce qu'il y avait de nouveauté et même de grandeur dans son œuvre, il n'en faut pas exagérer la portée au point où paraît le faire quelquefois l'admiration de ses compatriotes. Quoique Descartes et Leibniz aient parlé de lui avec une haute estime, quoique d'Alembert et Laplace rendent témoignage en sa faveur, Bacon n'avait pas ce génie des sciences auquel il faisait un si éloquent appel. Il ignorait les mathématiques et ne se doutait pas du grand rôle qu'elles allaient jouer dans la conquête des secrets de la nature. Il semble plus près d'être physicien que géomètre, si l'on réduit la physique à la constatation des phénomènes. Mais bien qu'occupé toute sa vie du soin de former et de diriger l'art d'observer, il l'a pour lui-même pratiqué avec peu de succès, et ses théories scientifiques sont demeurées plus qu'il ne croit atteintes des abstractions vaines du péripatétisme. Biot, déjà

autorisé par l'exemple de Hume, a fait entre Bacon et Galilée un rapprochement sévère, et il reproche au premier avec raison, mais avec dureté, de n'avoir fait aucune découverte[1]. Un chimiste célèbre de notre temps, Liebig, a répété ce reproche[2], sans ajouter aux observations de Biot rien de neuf et d'important. On peut ajouter que même dans ses spéculations sur la méthode des sciences, Bacon n'est pas un guide infaillible. Indépendamment d'un reste de préjugés d'école, il réduit l'art de découvrir à un certain nombre de recettes inégalement utiles, dont la stricte observation ne suffirait pas toujours pour atteindre sûrement à la vérité, et bien des expérimentateurs ont, sans s'astreindre à la longue série des procédés qu'il recommande, rendu à la science de mémorables services. Il a raison de prôner l'induction, de la relever du rang inférieur qu'elle occupait dans la logique ; mais il n'en a pas approfondi la nature ni perfectionné la théorie. La philosophie inductive qui lui doit son nom est loin d'être entièrement son ouvrage, et probablement, elle aurait existé sans lui. Il n'a pas plus formé Newton qui l'a suivi que Galilée qui l'a précédé.

Faut-il donc faire descendre Bacon de ce faîte de gloire où le maintient l'admiration fidèle de l'Angleterre? faut-il s'inscrire en faux contre les louanges complaisantes de Reid, de Dugald Stewart, de

[1] *Biographie universelle.*
[2] *Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung.* Munich, 1863. Traduit par M. de Tchihatchef. *Lord Bacon*, par J. de Liebig. Paris, 1866.

Coleridge, de Hallam, de Herschel, de Whewell, de Macaulay? Nullement; Bacon a réellement créé une philosophie des sciences, et il l'a mise dans la voie qui mène à la vérité. Si toutes ses vues de détail ne peuvent être adoptées, son coup d'œil général est aussi juste qu'il est vaste. Nul, avant lui, n'avait compris comme lui, ni, comme lui, magnifiquement exprimé le grand rôle de la science dans l'humanité. La science, en accroissant la domination de l'homme sur la nature, élève ses destinées en même temps qu'elle ajoute à ses lumières, et la société tout entière profite des travaux de quelques calculateurs, de quelques observateurs ensevelis dans la poussière du cabinet ou du laboratoire. Cette idée si lente à se faire jour parmi les hommes, cette idée qu'ignorait notre dix-septième siècle, et qui est devenue, grâce à des preuves de fait éclatantes, l'honneur et la croyance du nôtre, est loin d'être indifférente à la politique, à la métaphysique, à la religion même; car elle est un des fondements les plus solides de cette doctrine du progrès qui tend à devenir universelle. Eh bien, cette idée inspire toute l'œuvre de Bacon, et c'est par là qu'il est un des prophètes de l'avenir intellectuel et social du monde. Les prophètes ne sont pas de ceux qui font, mais de ceux qui annoncent, qui avertissent, qui exhortent. Bien donc qu'il n'ait opéré aucune importante découverte, Bacon demeure un grand nom dans l'histoire de l'esprit humain. En Angleterre, celui de Newton est le seul peut-être plus grand que le sien.

Il suit de ce que nous venons de dire que ce n'est pas dans la philosophie proprement dite que nous devons nous apprêter à reconnaître son influence, ni les témoignages de sa gloire. Souvent les métaphysiciens venus après lui ne parlent pas de lui. Ce n'est pas leur maître ; ce n'est pas le maître avoué de Hobbes ni de Locke, eux que l'on place naturellement du côté des doctrines fondées sur la seule expérience, et quand les Écossais ont invoqué les principes et les conseils de Bacon pour les guider dans l'observation mentale, c'est qu'ils ont prétendu changer les méthodes de la philosophie, et la rendre baconienne, en la rendant expérimentale. Attendons-nous donc à voir dans sa patrie Bacon toujours populaire et plus rarement imité. Sa renommée sera au-dessus de son influence. Il est difficile d'avoir plus d'esprit que Bacon, d'écrire avec plus d'imagination et de grandeur. C'est là souvent ce que les hommes admirent le plus, et ce qui donne au génie la gloire populaire. C'est peut-être dans le monde intellectuel ce qu'est dans l'ordre politique le talent de la guerre, qui a primé jusqu'ici par son éclat tous les dons qui rendent l'homme d'État utile au bonheur, à la dignité, à la liberté des nations.

J'ai ailleurs essayé de recueillir les principaux suffrages qui ont, aussitôt qu'il disparut, glorifié la mémoire de Bacon et l'on trouvera dans un excellent essai de Macvey Napier[1] un relevé complet des

[1] L'éditeur de l'*Encyclopædia Britannica*. — *Lord Bacon*. Cambridge, 1853.

hommages rendus à ses services et à son génie. Un seul ici sera produit, inconnu jusqu'à ces derniers jours. Lorsqu'en 1666, quarante ans après la mort de Bacon, l'Académie des sciences fut fondée à Paris, l'illustre Huyghens, en lui traçant le programme de ses travaux en physique, écrivait que « sa principale occupation et la plus utile devait être de travailler à l'histoire naturelle suivant la méthode de Verulamius. » Cette histoire serait, disait-il, *un fondement assuré pour bastir une philosophie naturelle*[1].

Mais si nous nous bornons à interroger ses contemporains ou ses prédécesseurs immédiats, nous les verrons se diviser en trois groupes. Les uns, persistant dans la spécialité de leur vieille philosophie, comme Pemble, Crakanthorp et nombre d'universitaires, semblent tenir Bacon pour non avenu. Les autres, excités par lui ou spontanément engagés dans la même voie, répètent ses leçons ou développent ses idées. Tels sont Carpenter et Hakewill. Enfin il y en a, qui après l'avoir écouté et suivi jusque dans ses confidences, se sont séparés de lui, soit pour marcher dans un autre sens, soit pour effacer sa trace et s'avancer sans lui plus loin que lui. De ce nombre seraient, par exemple, George Herbert et surtout Hobbes. Tous ces noms vont reparaître dans les pages suivantes.

De tous les écrivains du temps, ceux qui devraient être les plus fidèles disciples de Bacon sont Hobbes

[1] J. Bertrand, *l'Académie des sciences*, etc. Paris, 1869, ch. I, p. 9.

et George Herbert, qui ont vécu dans son intimité et pris part à ses travaux. Le premier, encore jeune, lui avait servi de secrétaire, et nul ne saisissait plus vite ses pensées. Mais Hobbes bientôt ne voulut plus de maître et se posa en inventeur. Il n'a jamais, comme on le verra, reconnu ce qu'il pouvait devoir à Bacon, et il a donné aux méthodes expérimentales dont il pouvait avoir puisé le goût dans son entretien, une portée et des conséquences que Bacon aurait désavouées.

Quant à George Herbert[1], c'était un membre de la noble famille dont le comte de Pembroke était le chef, et le quatrième frère de lord Herbert de Cherbury. Porté par vocation vers les études littéraires, les fonctions ecclésiastiques et la vie pieuse, il était orateur de l'université de Cambridge, lorsque Bacon le distingua (1619). Admis dans sa familiarité, Herbert l'aida souvent à mettre ses ouvrages en latin et Bacon lui témoigne sa reconnaissance et son amitié dans la dédicace de sa traduction des Psaumes. Mais les ouvrages de Herbert ne sont pas philosophiques[2]; ce sont des écrits religieux et surtout

[1] Né au château de Montgomery en 1593, le cinquième des dix enfants de sir Richard Herbert, il passa de l'école de Westminster au collége de la Trinité, prit ses grades à vingt-deux ans, et comme orateur de l'université, il harangua plusieurs fois Jacques Ier. Mis ainsi en rapport avec la cour, il obtint d'abord la même sinécure que Sidney avait reçue d'Élisabeth. Puis entré dans les ordres en 1626, il eut une modeste prébende à Layton en Lincolnshire, et en 1630, la cure de Bemerton, dans le comté de Wilts; c'est alors qu'il écrivit son *Curé de village*. Sa vie pastorale se passa dans les œuvres de piété. Il mourut saintement en 1657. Voy. sa vie par Isaac Walton.

[2] *A Priest to the temple or the country Parson*, imprimé pour la

des poésies chrétiennes qui ont conservé une grande réputation pour l'élévation du style et le sentiment de haute ferveur qui les anime. La retraite, la modestie, la prière, la méditation pieuse ont rempli l'existence de Herbert. Des auteurs respectés en parlent comme d'un saint et sa vie et sa mort ont mérité ce noble titre.

Cependant il a toujours professé une grande admiration pour Bacon, et l'on trouve dans ses poésies latines quatre pièces en l'honneur de son illustre protecteur[1]. « Quel est celui-ci, dit-il dans l'une à-propos d'un portrait, car il marche porteur d'une figure qui n'est pas de celles qu'on voit tous les jours. Tu ne sais pas, ignorant, écoute-moi : c'est le chef des idées, le pontife de la vérité, le seigneur de l'induction et de Verulam, le maître unique des affaires aussi bien que des arts, un pin (!) de profondeur et d'élégance, le devin pénétrant de la nature, un trésor de philosophie, un gardien de l'expérience et de la spéculation... Il a rejeté la tyrannie de l'autorité. » Puis après vingt-six vers d'une énumération de titres assez bizarres, il s'écrie : « Oh ! la lassitude me gagne. Aidez-moi, postérité[2]. »

première fois en 1632. — *Jacula prudentum or outlandish proverbs*, 1640. C'est un recueil de pensées. — *The Church militant* est une défense de l'Église de l'Angleterre. Les *Miscellaneous poems* ont été depuis 1633 fréquemment réimprimés. Aux poésies anglaises on en a joint de grecques et de latines. Voy. ses œuvres complètes dans *The Works of G. Herbert*, 2 vol. Lond., 1853.

[1] *Works*, t. II, p. 279 et suiv.

[2] Quis iste tandem? non cum vultu ambulat
Quotidiano. Nescis, ignare? Audies.

Mais malgré ces hommages qui semblent enthousiastes, Herbert n'a point imité les travaux de son maître, et il a laissé l'aîné de ses frères se faire seul un nom dans la philosophie.

Depuis que Bacon avait écrit, il n'y avait plus grand mérite à s'élever contre Aristote, et même avant Bacon, les platoniciens d'Italie, Vivès, Scaliger, Ramus et d'autres avaient donné le signal d'un soulèvement contre la puissance de ce grand nom. Cependant un homme d'Église, Nathanaël Carpenter[1] se fit un honneur de s'y soustraire et de combattre en même temps ceux qu'il appelle les philosophes vulgaires du temps. En 1621, il publia, sous le titre de *Philosophia libera*[2] deux décades de dissertations écrites en latin, où il se pique lui-même de paradoxe. Il prend le titre de cosmopolite, probablement pour affecter plus d'indépendance, et il débute par un avertissement au lecteur sur la vanité des sciences. C'est un factum contre les anciens. « On ne répète que leurs leçons : à quoi servent-elles

Dux notionum ; veritatis pontifex ;
Inductionis dominus, et Verulamii ;
Rerum magister unicus, necnon artium ;
Profunditatis pinus atque elegantiæ ;
Naturæ aruspex intimus ; philosophiæ
Ærarium ; sequester experientiæ
Speculationisque. . . . . .
. . . .
Auctoritatis exuens tyrannidem,
. . . .
O me prope lassum ! Juvate, posteri.

[1] Né en 1588, mort en 1635.

[2] *Phil. lib. in qua paradoxa quædam ad exercenda juvenum ingenia adversus vulgares hujus temporis philosophos suscipiuntur. Auth.* N. C. *Cosmopolitano.* Francf., 1621.

pour être chrétien? Virgile brûle dans les enfers, et le chrétien chante ses poëmes. Vous perdez toute votre vie pour être appelé platonicien ou cicéronien, et d'être chrétien vous n'avez nul souci. Je ne dirai rien de la théologie et de ceux qui ont accepté le gouvernement d'Aristote... Bienheureux les ignorants, parce qu'ils seront appelés les ânes du Seigneur! »

Carpenter est un de ces esprits, comme il s'en rencontre assez souvent, qui prennent plaisir à réagir contre l'enseignement établi et à soutenir assez lestement qu'avant eux, on n'a rien entendu à rien. Ce ton ne sied qu'aux grands réformateurs. Ce n'est pas que les critiques de Carpenter soient toutes sans valeur et qu'il ne discute pas avec une certaine sagacité. Chaque chapitre ou *exercitation* de ses deux décades est consacré à l'examen d'une question ou plutôt à la réfutation de quelque opinion reçue d'ordinaire sur la foi d'Aristote. Ainsi dans le premier, il s'en prend aux dix catégories, et prouve assez bien qu'il n'y en a que deux qui soient des êtres d'un certain genre, *genera entium*, la substance et la qualité. Dans le second, il se montre assez ingénieux à établir que le lieu n'est rien que l'aptitude du corps à être localisé. Une autre fois, il développe ce point de psychologie, que le sens ne peut errer, et que l'erreur vient, non de la sensation, mais de nos raisonnements touchant les choses sensibles. L'hypothèse de la création *ex nihilo* est ailleurs assez adroitement rattachée à la doctrine aristotélique de la forme et de la matière.

L'auteur en conclut, dans sa seconde décade, *contra papicolas*, l'impossibilité de la transsubstantiation. Je remarque encore le chapitre où il soutient que la supposition aristotélique d'un intellect actif, *intellectus agens*, comme intellect distinct, n'est pas nécessaire à l'explication de l'acte intellectif[1], non qu'il tienne l'intellect pour entièrement passif, mais il n'admet qu'un seul intellect, caractérisé par une opération double et qui est à la fois passif et actif. Passif dans cette simple et première opération où l'agent distant est l'objet, où l'agent le plus proche est l'espèce reçue dans l'intellect qu'elle affecte et qu'elle émeut, il devient actif, lorsqu'il réunit et compare ces données et en tire des inférences qui lui appartiennent. « Si c'est dans cette opération qu'on trouve l'*intellectus agens*, je n'y contredis point, *non contradico*; seulement il faut entendre par là que c'est alors que l'intellect *agit* à proprement parler. »

Les observations sur la physique de l'École méritent encore moins d'attention. Il faut le laisser raisonner en paix sur le mouvement du soleil ou s'attacher à prouver que la superficie de l'eau est conique. Tout en se séparant d'Aristote, Carpenter est encore bien scolastique. Il l'est par l'emploi fréquent du syllogisme; il l'est par ses hypothèses en physique. Il ne doit être cité que comme un exemple du besoin alors général de reviser l'enseignement de la philosophie. C'est par là et par là

[1] *De Anima*, III, v.

seulement qu'il appartient au parti de l'esprit nouveau.

Le doute sur un lieu commun dont usait le dix-septième siècle comme le nôtre inspira l'ouvrage de Hakewill, qui paraîtra tout au moins curieux[1]. Las d'entendre lamenter l'universel et perpétuel déclin de la nature et de l'humanité, il entreprit de protester contre cette plainte décourageante, et mit sa protestation sous les auspices de sa vénérable mère, l'université d'Oxford, étonnée sans doute d'entendre opposer avec avantage le présent au passé. Car c'est de l'université de Cambridge, toujours plus ouverte aux nouveautés, qu'était sorti Bacon, et avec lui la première glorification du génie des temps modernes.

George Hakewill[2], entré dans les ordres en 1611 et recteur du collége d'Exeter, soutint que les grands esprits des derniers âges, éclairés par les leçons du temps, dirigés par la méthode, étaient aussi capables que les anciens de spéculations profondes et d'œuvres mâles et durables. L'imprimerie et la navigation ont, dit-il, étendu le cercle des connaissances humaines. La religion s'est propagée en même temps qu'elle a été ramenée à son éclat primitif, et les mœurs se sont réformées, au moins pour l'extérieur, chez ceux mêmes qui ont résisté à la réformation religieuse. Le monde n'est donc pas en décadence.

[1] *An Apologie of the power and providence of God in the government of the world, or an examination and censure of the common errour touching nature's perpetuall and univcrsall decay*. By G. H., D.D. Oxf. 1627 et 1635.

[2] Né en 1579, mort en 1649.

Cette idée conduit à une défense du gouvernement divin. Car si la conservation de l'univers est, comme le disent les scolastiques, une production continuée, comment, sans manquer à Dieu même, supposer le dépérissement de son ouvrage? La contemplation des affaires humaines peut bien suggérer quelques doutes, mais ce qu'on perd d'un côté, on le gagne de l'autre, et tout est pour le mieux.

La thèse contraire s'appuie sur diverses raisons prises de la théologie, de l'histoire naturelle, de l'histoire civile. En montrant la faiblesse de ces raisons, Hakewill espère venger l'honneur du Créateur et détruire une opinion désespérante qui ravirait à l'homme jusqu'au repentir.

Contre le prétendu déclin de l'univers physique, il écrit deux livres entiers, où il entre dans le détail des questions, autant que le lui permet la mesure de ses connaissances. Il demande si l'on peut croire que le bras qui soutient le monde se lasse et que Dieu abandonne son ouvrage. Son meilleur argument général est peut-être celui-ci. S'il était vrai qu'un principe d'altération minât l'ensemble des choses, il y a longtemps que toute la vigueur du monde serait épuisée.

Le troisième livre traite du prétendu déclin de l'humanité. Après avoir discuté, comme il peut, l'histoire de l'homme physique sur la terre depuis les patriarches, il passe à celle de l'esprit humain, et c'est ici que, faisant la revue des sciences, des lettres et des arts, il trace des progrès de son temps un tableau vaste et détaillé, comme on l'aurait fait

de nos jours ; il devance Condorcet. Dans les choses de l'esprit, comme dans toutes, il y a, dit-il, une sorte de progrès circulaire[1] qui s'étend aux temps et aux lieux. Tout naît, grandit, fleurit, décroît et se flétrit, puis après quelque intervalle, tout renaît pour refleurir. Ainsi après l'âge de Pétrarque, sont venus Boccace, Ange Politien, Pic de la Mirandole et ces héroïques esprits[2] ont été suivis par d'autres[3]. Les sciences, à commencer par la théologie, n'ont pas marché en s'abaissant. Les chrétiens étaient supérieurs aux gentils, et les erreurs du moyen âge ont été réparées par le nôtre. Dans le droit, la physique, la médecine, il cite des noms qui ne sont pas encore oubliés. La cosmographie est illustrée par Colomb et Raleigh, et l'histoire par de Thou, Guicciardin et Buchanan. En poésie, sir Philip Sidney, dans son *Arcadie*, a égalé les anciens, et il s'écrie en traduisant ce qu'il croit un vers de Du Bartas : « Et toi, Marot, je t'estime comme un colosse antique.[4] » Puis, il nomme Du Bartas lui-même, Tasse, Chaucer,

[1] « A kinde of circular progresse. » P. 216.
[2] « Heroicall spirits. » P. 217.
[3] On sera curieux de voir les noms qu'il cite : Rod. Agricola (philologue hollandais), Reuchlin, Mélanchthon, Camerarius (savant allemand qui passe pour avoir coopéré à la confession d'Augsbourg, 1500-1574, ou son fils, botaniste du même pays ; 1534-1598) ; Almaines (Almain, théologien français, mort en 1612) ; *le grand* Erasme, Vivès, Bembo, Sadolet, Eugubinus, Turnèbe, Muret, Ramus, Pithæus (Pithou, le jurisconsulte français), Budæus, Amiot, Scaliger, sir Thomas More et Linaker (Thomas, médecin et grammairien anglais, 1460-1504) ; Wolfgang Lazius (philologue et historien allemand, 1514-1565) ; Beatus Rhenanus (mêmes qualités, 1485-1547). Je n'ai annoté que les noms des plus obscurs.
[4] « Thee, Marrot, I esteeme euen as an old Colosse. »

Spenser, et tout en célébrant le temps d'Elisabeth, il omet Shakspeare et n'oublie point Ronsard. Si la logique des écoles n'a engendré que la confusion par la multiplicité des livres, Ramus et Raymond Lulle ont tout éclairci et simplifié. Tandis que Cluvius[1], Tycho, Kepler et Galilée ont fait avancer l'astronomie, la philosophie, grâce aux théologiens, a mieux connu les substances immatérielles, et la philosophie naturelle s'est éclairée par l'expérience. Aristote a été amendé, et c'est un noble et digne effort que celui de *milord of. S. Albanes* (Bacon), qui a si bien mêlé et tempéré ensemble la pratique et la spéculation, en sorte qu'elles se marient la main dans la main et s'embrassent et se soutiennent l'une l'autre. Si l'on parle de peinture, Albert Durer est l'Apelle de notre âge; Erasme semble même le mettre au-dessus d'Apelle. En architecture, il suffit de citer nos églises et nos monastères, Westminster, King's Chapel à Cambridge, le palais de Non Such[2], et les travaux des Italiens, Saint-Pierre et le Vatican. On ne peut enumérer toutes les inventions, tout ce qu'ont fait Albert le Grand, Fernel, Fracastor, Agrippa, Cardan, ni citer tant de choses utiles, les cheminées, les étriers[3], le papier, les lunettes, le sucre raffiné, les automates. L'antiquité n'a rien d'égal à ces trois choses, l'imprimerie, les armes à feu et la boussole.

[1] Probablement Cluvier, géographe allemand, 1583-1633.
[2] Résidence favorite d'Élisabeth à Ewell sur la route d'Epsom. Elle fut donnée par Charles II à sa maîtresse. Elle est détruite.
[3] «Chimneys, Stirrups.» Ch. X, p. 256.

Reste à parler de l'ordre moral. C'est l'objet du dernier livre. La religion étant le fondement des mœurs, il ne se peut que celles-ci tombent, quand celle-là se relève. Les vertus et les vices ont leurs révolutions comme les sciences et les arts. Ainsi l'idolâtrie des anciens, les sacrifices humains, les cultes impurs ont disparu. Les lois se sont améliorées. Platon et Aristote admettent des usages et des institutions qu'on ne tolérerait plus. La peinture des cruautés et des vices des Romains, des excès de tout genre sous les empereurs, est par contraste toute favorable aux modernes[1], et sir Walter Raleigh a déclaré que les Anglais égalaient les Romains en courage. La bataille de Poitiers en fait foi.

Enfin Hakewill ne se voit plus d'objections à combattre, hors celle d'une prétendue dégénérescence de l'humanité depuis l'ère chrétienne et certains textes de l'Écriture, tels que l'annonce de la venue de l'Antechrist, présage de maux infinis. Il répond qu'il y a de graves raisons de croire que l'Antechrist est déjà venu[2], mais qu'il n'est point dit que le monde dépérira. Il finira par le feu; il sera dissous, anéanti, il ne recommencera pas, mais sa destruction même ne sera pas un déclin dans l'universalité des choses. Le jour de sa fin sera celui du jugement, jour de promesse dont la pensée doit être

[1] Presque tout le livre IV est un recueil d'accusations contre les Romains. Elles remplissent cent trente pages, 301-431.

[2] P. 458. On sait que l'Antechrist a été indifféremment Mahomet, Luther ou le pape, notamment le pape saint Léon. On ne sait à qui pense Hakewill.

la consolation des saints. « O mortelle vie ! ô immortelle mort ! »

On voit que cette doctrine du progrès souffre toujours quelque difficulté, quand on veut la concilier avec une interprétation étroite du christianisme. Elle n'en est pas moins développée avec un sentiment vif et réfléchi de sa grandeur dans ce livre très-peu connu. La pédanterie en a encombré les pages d'oiseuses citations. Cet étalage d'autorités et de textes est peu d'accord avec l'idée dominante de l'auteur, qui croit plus au présent qu'au passé, et loue la raison d'avoir dissipé les nuages de la tradition. Mais on aime à voir dans un de ses premiers témoignages éclater cette foi glorieuse dans le progrès du savoir humain, destinée à devenir l'orgueil et l'espérance des temps modernes. Ce livre respire cet enthousiasme de la Renaissance qui, à travers des troubles et des éclipses, s'est perpétué jusqu'à nous. Ce fut alors qu'après quinze siècles l'humanité quitta le deuil, et cessa de croire honorer son auteur en se méprisant elle-même. L'obscur penseur à qui l'on doit cette apologie d'un genre nouveau des vues de la Providence a dignement compris son temps et l'avenir, et pour lui Bacon n'avait pas écrit en vain.

Hakewill n'a pas été connu de l'écrivain ingénieux et regretté qui a raconté la querelle des anciens et des modernes. Il aurait dignement pris place parmi les combattants. Sous une forme partielle et trompeuse, cette querelle de critiques enveloppait la question plus générale des progrès de l'esprit

humain et de la société. Ce n'était pas la manière la plus heureuse d'envisager cette question que de la faire toute littéraire. La science et l'art ne suivent pas la même loi de développement, et le sentiment du beau n'est pas toujours en proportion de la connaissance du vrai. Il y a là un problème à résoudre, des causes inconnues à déterminer. Mais que les lumières et les biens de l'humanité soient, comme dit Bacon, *partus temporis*, c'est ce qu'il a eu raison de prétendre et Hakewill de répéter après lui.

CHAPITRE IV.

PEMBLE. — CRAKANTHORP. — DE LA LOGIQUE EN ANGLETERRE JUSQU'AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

L'admiration ne manqua point à Bacon dès le moment où ses ouvrages parurent. Son haut rang et le souvenir de sa puissance, malgré tout ce qui en déshonora la chute, ajoutèrent encore aux éloges qu'obtinrent ses grandes vues et son grand style. Nous avons vu cependant que son influence sur l'esprit contemporain, que sa place dans les travaux et les controverses qui suivirent ses publications ne répond pas à l'opinion qu'on pourrait s'en former en considérant la renommée dont il jouit encore dans sa patrie. Son nom ne revient pas sans cesse dans les livres qui vont nous occuper ; les gens qui le citent ne profitent pas toujours de ses préceptes et de son exemple, et plus d'un ouvrage d'une certaine importance a été composé comme si leurs auteurs avaient ignoré qu'il eût écrit.

Deux opuscules d'un jeune ministre de l'Église qui a peu vécu, mais qui semblait assez bien doué de l'intelligence des questions métaphysiques, nous montreront comment, en dehors de l'influence de

Bacon, la science pouvait être cultivée par de studieux esprits qui croyaient innover contre Aristote, quand ils ne faisaient que modifier l'interprétation de sa doctrine.

William Pemble, né en 1591, s'était distingué à *Magdalen College*, Oxford, dans l'étude des langues, de la littérature, des mathématiques. Ministre de l'Église, il prêcha avec succès. Il était zélé calviniste, et quoiqu'il ne fût pas non-conformiste en pratique, on le comptait parmi les puritains, c'est-à-dire que, sans se séparer comme eux du culte établi, il pensait comme eux sur la grâce et le péché. Il mourut en 1623, et ses œuvres les plus importantes ne furent publiées qu'après sa mort[1].

Son Traité de la Providence et plus encore sa Somme de philosophie morale, l'un et l'autre en anglais, sont des tableaux raisonnés de questions plutôt que de solutions. Il y énonce les vérités de la science plutôt qu'il ne les établit, et, dans le premier, il considère tout au point de vue exclusif du salut chrétien. Il n'en est pas de même de son autre ouvrage, où l'éditeur craint qu'on ne trouve trop de nouveauté. On y voit en effet qu'à Oxford même, quoique moins sensiblement qu'à Cambridge, l'autorité d'Aristote semblait ébranlée, puisqu'elle avait besoin, pour se conserver, d'être comme réparée par un nouveau travail de ses interprètes.

On sait quelle importante place la distinction ca-

[1] *The workes of that late learned minister of God's holy Word, M. Will. Pemble.* 3e éd. Lond., 1635.

pitale de la forme et de la matière tient dans la théorie aristotélique de l'âme. Les recherches de Hill sur l'origine de l'âme, opposées aux considérations de Davies sur sa nature, purent inspirer des doutes à Pemble sur l'application à l'âme de la distinction de la forme et de la matière. Si l'âme est une forme, quelle en est l'origine? Si elle est une avec le corps, comment ne lui est-elle pas identique? Tel est ou devrait être le sujet du traité *de Origine formarum*. Dans ces termes généraux, il n'y a peut-être pas en métaphysique de plus grande question. Car la forme, étant le principe déterminant de l'être, ce qui constitue son essence, est une idée, un type ou *une énergie*, une vertu réelle et productrice, peut-être tout cela à la fois. Rechercher d'où elle vient, ce n'est pas moins que la question enveloppée dans la doctrine des idées de Platon, ou l'examen de ce problème : Comment les choses sont-elles comme elles sont? Et parmi ces choses, il y a l'âme, que dis-je? il y a Dieu. On ne peut donc rechercher l'origine des formes sans considérer la nature de l'âme, la nature de Dieu; en d'autres termes, sans refaire le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

Pemble ne s'est peut-être pas rendu compte de toute l'étendue de son sujet, mais il l'a entrevue, et il a soupçonné que la théorie classique de la forme exposée *secundum artem* ne reposait pas sur des fondements solides. Il admet bien que la forme est à la fois un élément substantiel et un principe de détermination, qui, en s'unissant à la matière, constitue et spécifie la nature d'un être réel. Assu-

rément, dit-il, la forme existe, *forma est ;* mais elle n'est une substance ni matérielle, ni immatérielle, puisqu'on la distingue de la matière et qu'on ne la donne pas comme un esprit. Elle ne provient pas de l'essence, puisqu'elle la produit par sa jonction avec la matière, encore moins des accidents qui lui sont postérieurs, et du néant pas davantage. Si cependant la forme existe, que dire? Pemble ne répond qu'en recherchant l'origine de la plus importante des formes, c'est-à-dire de l'âme humaine généralement définie comme la forme ou l'équivalent de la forme dans la constitution de notre nature. Si l'on a pu dire de l'âme végétative, qu'elle est « un plus noble tempérament de qualités actuelles (actives) dans une matière subtile, pure, spiritueuse[1], » Pemble ne pense pas plus que Davies qu'on puisse le dire de l'âme raisonnable. Celle-ci est spirituelle par essence. Un athée ou un sadducéen pourrait seul le nier. Une telle âme ne peut être créée par les parents ni se rencontrer dans leur substance organique. Il faut donc qu'en créant l'âme d'Adam et d'Ève, Dieu ait donné un spécimen de ce qu'il devait faire à perpétuité dans les autres hommes[2]. C'est la doctrine dite du *créatianisme*.

Recourir à la toute-puissance créatrice pour expliquer ce dont on ne peut autrement expliquer l'existence actuelle n'est peut-être qu'un moyen d'échapper à l'insolubilité d'un importun problème.

[1] « Temperamentum nobilius qualitatum *actuesiarum* (?) in materia subtili, pura et spirituosa. »
[2] Specimen edidit.

Mais, sans compter les difficultés d'une création spéciale et successive de toutes les âmes, difficultés qui ont embarrassé saint Augustin lui-même, ce système n'est concevable que si l'âme est un être en soi, une substance séparée, comme disent les scolastiques, et non une forme, comme ils le répètent d'après Aristote. La forme n'est qu'un élément de l'être, le plus noble, le plus saillant, mais enfin un élément, et si l'âme n'est que la forme du corps, comment est-elle immortelle? Pemble ne s'est pas assez occupé de cette question qui l'aurait conduit à bannir l'expression de forme, ou à concevoir l'existence en soi de la forme pure, c'est-à-dire de quelque chose d'analogue à l'idée de Platon.

Son ouvrage ne nous paraît donc qu'un essai très-insuffisant, mais il annonçait un esprit philosophique. Un autre écrit également posthume *de Sensibus externis*, a pour but de fixer la signification équivoque qu'attribue souvent à ce mot de sens l'ancienne philosophie, et qui n'a pas disparu de la nouvelle, puisqu'on ne peut bannir les expressions de bon *sens* et de *sens* commun. Depuis qu'Aristote a employé la dernière, elle a fait bien du chemin; elle est devenue le nom de la raison commune, quoiqu'il n'entendît guère par là que la conscience unique des sensations diverses[1].

Les sens internes de Pemble sont ainsi nommés, parce qu'ils résident dans l'intérieur de la tête entre le crâne et les cavités du cerveau. Ils sont supé-

[1] *De Juv.* I, 4. Cf. *De Somno* II, 3. *De Anim.* III, II.

rieurs aux sens externes, puisqu'ils sont l'instrument sans lequel le don de l'âme serait inutile. Les opérations des sens externes sont moins nobles; ils reçoivent les espèces sensibles (*species*) et les transmettent à l'intérieur. Alors commencent les fonctions des sens internes, les plus éminentes après celles de l'intelligence. D'abord il faut connaître et juger les choses présentes, œuvre du sens commun, les choses absentes, œuvre de la fantaisie (imagination) ; la fonction, non de connaître, mais de recevoir et de retenir l'objet absent est celle de la mémoire[1].

Ainsi le sens commun, qui est un sens unique, a pour objet toutes les espèces ou images des choses qui pénètrent dans les sens externes, tant particulières que générales. Son action est de juger ces objets, de discerner les différences ; et de là la nécessité d'une faculté que n'ont pas les sens externes et grâce à laquelle l'animal se sent sentir[2]. Le siége de ces fonctions est, non pas le cœur, comme le veut Aristote, mais la partie antérieure ou le ventricule du cerveau, tandis que la fantaisie qui retient les espèces reçues par le sens commun et en compose les fantômes, siégè dans le second ou moyen ventricule.

Nous apercevons ici nettement des hypothèses ori-

[1] « Cognitio rei cognitæ ut antea cognitæ. »

[2] « Hujus beneficio animal sentiat sentire. » Ceci est évidemment la conscience qui joue un si grand rôle dans la psychologie moderne comme condition nécessaire des facultés de l'esprit humain, au moins des plus connues, et qui, presque toujours, n'était que sous-entendue dans les anciennes psychologies.

ginaires de cette distinction des trois âmes, qui s'est soutenue si longtemps dans la psychologie et qui introduisait entre l'esprit proprement dit et les organes extérieurs de la sensation un intermédiaire sensible, actif et pensant, dont on ne peut dire s'il est organique ou s'il ne l'est pas, s'il est matériel ou s'il ne l'est pas, et qui aurait dû tomber devant les simplifications de Descartes, si Descartes ne s'était lui-même, par sa fausse théorie de l'organisme, obligé à chercher entre les sens et la pensée d'autres intermédiaires qui ne sont pas moins hypothétiques. Il y a beaucoup de fantaisie, dans les deux sens du mot, à inventer toutes ces suppositions moitié ontologiques, moitié phrénologiques, dont se sont payés tant d'excellents esprits. Aristote et même Platon ne sont pas innocents de ces longues erreurs de la raison humaine trompée par l'imagination.

Pemble n'a pas su s'en défendre, et peut-être trouvera-t-on que les rectifications qu'il a essayé d'apporter à la doctrine d'Aristote ne méritaient pas d'être rappelées. Mais elles montrent quelles préoccupations subsistaient alors dans l'École, et plus d'un témoignage prouve qu'elles avaient suffi pour donner un assez grande idée à ses contemporaines du jeune penseur qui leur fut prématurément enlevé.

Mais comme Pemble s'attache à des recherches que Bacon négligeait, Richard Crakanthorp est un de ces philosophes de collége pour qui Bacon a passé comme inaperçu. Né sept ans après lui; mort deux

ans avant lui[1], il aurait pu être, si ses forces le lui avaient permis, son concurrent plutôt que son imitateur. Il travaillait en même temps que lui et ne l'attendit pas pour former ses idées. Il les reçut de l'enseignement général et ne chercha qu'à le reproduire en le condensant avec clarté et en le marquant à son empreinte. Il écrit encore en latin comme l'École, et comme elle, il professe, dans son *Introduction à la métaphysique*, un spiritualisme un peu altéré par les idées du péripatétisme. En sa qualité de *fellow* d'un collége de l'université d'Oxford, il reste attaché à la scolastique et traite la métaphysique sous les formes de la logique. Son ouvrage est un recueil méthodique de notes d'enseignement, un cours de philosophie universitaire.

La métaphysique y est définie une science humaine, principale, spéculative, qui apprend à connaître toutes les choses qui sont ou peuvent être tenues pour antérieures et supérieures à la physique. Elle est en dehors de la révélation et ne doit pas être confondue avec elle.

L'être est une notion ou une conception, la plus commune de toutes. Elle signifie tout ce qui est ou existe, c'est-à-dire tout ce qui *est* ou tout ce qui *a* essence. L'être se caractérise par cinq propriétés, par l'existence, la durée, l'unité, la vé-

[1] 1569-1624. Il était élève d'Oxford, *fellow* du collége de la Reine, chapelain ordinaire du roi, un des défenseurs de l'Église anglicane.

[2] *Introductio in Metaphysicam*, auth. R. Crakanthorp. — *Metaphysicæ reliquarum scientiarum apex et culmen, judex et præses* Oxon., 1619.

rité, la bonté. Cette définition, appliquée à l'être infini ou à Dieu, absolument le premier et le meilleur de tous les êtres, conduit à lui reconnaître onze attributs qu'on trouve dans la plupart des théologies. Crakanthorp a soin pourtant de faire observer que ces attributs sont ceux que, sous la conduite de la métaphysique, donne la lumière de la raison, quoiqu'à vrai dire on ne puisse guère que balbutier sur un tel sujet. Cependant il s'est attaché à garder ce qu'il tenait d'Aristote, précisément parce que bien des gens en disent du mal, comme s'il n'avait pas eu sur Dieu de justes idées, lui qui en a mieux parlé qu'aucun philosophe et qu'aucun païen. A ces notions aristotéliques où sont prudemment omises certaines vues hasardées du maître sur l'isolement et l'incommunicabilité de l'être parfait, l'auteur réduit toute la théologie qu'il appelle humaine.

L'être fini embrasse tout ce qui n'est pas Dieu, tout ce qui est créé[1]. Il se compose de substance et d'accident. La substance existe par soi, elle n'est inhérente à aucune autre. Cependant elle peut être incomplète. C'est lorsque bien qu'indépendante de l'accident, elle n'en peut être, au moins à elle seule, le sujet. Telle est la différence spécifique ou la forme substantielle, c'est-à-dire l'attribut fondamental et caractéristique qui détermine un être et par conséquent ne peut lui être accidentel. Toutefois, il faut bien remarquer que l'âme n'est pas une substance

[1] Créé de rien, *ex nihilo factum*, ajoute-t-il, en excédant de beaucoup les limites de la métaphysique péripatéticienne. Cap. II.

incomplète, quoiqu'elle soit la forme de l'homme [1]: c'est à ces termes qu'on doit, en l'adoptant, réduire la définition d'Aristote. Cette forme, tout en étant conjointe au corps, peut rester le sujet *ultime* de tous les accidents dont elle est susceptible. Il faut bien lui reconnaître cette propriété, si l'on veut qu'elle puisse jouir d'une existence indépendante, et c'est cette nécessité qui force Crakanthorp, après bien d'autres, à modifier un peu arbitrairement les idées d'Aristote, pour éviter à la scolastique les graves conséquences auxquelles on l'expose en épousant de confiance les principes du *de Anima*.

Ces principes sont assez bien rendus dans le chapitre sur la substance complète. Celle-ci n'est simple qu'en ce sens que son unité résulte de l'union de la matière et de la forme et ne subsiste qu'autant qu'elles sont unies. Une substance complète n'a donc point de parties essentielles, c'est-à-dire qui soient elles-mêmes des essences, mais seulement des parties *subjectives* ou qui constituent la nature du sujet. Il faut y ajouter la composition de la substance et de l'accident. Aucune substance n'a donc l'unité, la simplicité de Dieu, en qui ne subsiste aucune de ces distinctions.

Enfin la substance complète peut être esprit ou corps. L'esprit ou substance intellectuelle est l'ange ou l'âme raisonnable. Il ne faut pas, comme saint Thomas d'Aquin, identifier dans l'ange l'espèce et

[1] *Forma hominis*, et non pas *organici corporis*, etc., cap. VI, p. 45

l'individu, mais lui attribuer une certaine substantialité sans matière qui suffit à constituer une espèce divisible en individus. « L'âme raisonnable est un esprit ou une substance incorporelle associable au corps comme la forme qui détermine la matière et constitue essentiellement un composé[1]. » En soi intelligente, volontaire, libre comme toute substance spirituelle, elle possède ces facultés indépendamment de toute image venue des sens[2]. Cependant l'homme fait acte d'intelligence par le moyen du fantôme sensible, *phantasma sensitivum*. L'âme est infusée dans un corps au moment où elle est créée de Dieu ; elle y est alors âme végétative et sensitive. La mort la prive ou la dispense de ces facultés motrices du corps, mais ne lui ravit pas la puissance de vivre, de penser, de mener une existence heureuse ou malheureuse.

On voit que nous trouvons dans Crakanthorp une exposition claire et sensée, mais peu originale, de l'aristotélisme chrétiennement rectifié de l'École. Il ne le modifie que pour le mieux défendre. Il s'est même efforcé d'y trouver le dogme de la divine providence et d'une providence générale et particulière.

[1] « Est spiritus seu incorporea substantia ita sociabilis corpori ut forma vere materiam informans et compositum essentialiter constituens. » Cap. X.

[2] « Omnis solusque spiritus facultatem seu potentiam habet naturalem intelligendi et ratiocinandi sine ullo phantasmate, a sensibus recepto... Homo intelligit per phantasmata sensitiva. Cap. VIII. » C'est dans ces termes que Crakanthorp attribue aux sens dans cette vie l'origine des idées; mais il ne se prononce pas formellement, et maintient à l'âme spirituelle en elle-même et comme substance séparée la faculté d'*intelligere sine phantasmate*.

C'est dans un traité spécial où, sans approfondir la question, il recueille et discute d'innombrables passages des anciens, pour établir qu'il n'y a point de hasard, que la fortune est un vain mot, et que tout est régi par une bonté toute-puissante qui *infléchit* jusqu'aux volontés humaines, mais sans les entraîner malgré elles[1].

Une connaissance exacte du péripatétisme scolaire rendait Crakanthorp tout à fait propre à traiter la logique suivant les règles. On ne peut donc s'étonner que l'ouvrage qu'il publia sur cette partie de la science qu'il définit l'art de raisonner, ait trouvé faveur dans l'université d'Oxford, et conservé jusqu'aujourd'hui une petite place dans la mémoire de ceux qui s'intéressent à l'histoire de ce genre d'études.

C'est un traité complet[2], d'une forme toute scolastique, disposé avec ordre et qui suffirait à lui seul pour donner une juste idée de cet art, le premier de tous dans l'enseignement des universités entre le douzième et le quinzième siècle. En combinant, selon l'usage, l'*Introduction* de Porphyre et l'*Organon* d'Aristote, Crakanthorp rattache la logique à la métaphysique, et il débute par prendre nettement son parti sur la question encore fondamentale qui semblait joindre l'une à l'autre. Tous les universaux, dit-il, n'existent que dans leurs individus et grâce à eux, *in suis individuis et gratia eorum*, mais non pas sans eux ni en dehors d'eux. Ils ne peuvent

[1] *De Providentia Dei.* I, 622.
[2] *Logicæ libri quinque.* Lond 1641. La première édition est de 1622

être perçus par aucun sens, mais par le seul intellect. L'universel naît et meurt avec le singulier[1].

Nous sommes ici en présence d'un ouvrage classique, mais aussi sans nouveauté. Crakanthorp n'est de son temps que par ses attaques contre le catholicisme. Il y puise complaisamment ses exemples de fautes contre la logique. Mais d'ailleurs il n'a nulle originalité, et quand on lit son maigre chapitre sur l'induction, on ne saurait soupçonner que depuis trente sept ans un *novum organum* avait paru.

Comme la logique est la moins variable des parties de la philosophie, son histoire pendant un siècle peut bientôt être écrite, et au point où nous sommes arrivé, nous pouvons dès à présent sans anachronisme l'embrasser d'un coup d'œil jusqu'au moment où Locke publia son livre.

Au mot de logique, le nom d'Aristote revient aussitôt. Nous savons d'ailleurs que son autorité était toute-puissante dans les écoles anglaises comme dans celles du reste de l'Europe. Les statuts de l'université d'Oxford prescrivaient à tous ses membres de défendre le maître et toute la doctrine péripatéticienne. La même autorité régnait à Cambridge jusqu'à la Réformation[2]. Lorsqu'en 1535, Henri VIII ordonna une nouvelle inspection des universités sous la direction de l'archevêque Cranmer, il se proposait pour but, avec le rétablissement de l'unité ecclé-

[1] I, *De Prædicab.*

[2] G. Dyer, *Hist. of the univ. of Cambridge*, t. I, part. II, c. I. *The privil. of the univ. of Cambr.*, t. II, Dissert., p. 534. etc. Lond. 1824.

siastique ébranlée par les premiers efforts du protestantisme, la régénération de l'enseignement par l'étude renaissante des classiques. Il se piquait de partager le goût et le savoir de son temps, et n'était pas loin de regarder comme un reste de barbarie le règne de la scolastique. Aussi Duns Scot fut-il proscrit ; mais Aristote ne cessa pas d'être recommandé ; après tout, c'était aussi un classique. Seulement on prescrivit de le lire dans son texte et de l'enseigner d'après lui-même, non d'après ses interprètes. On ne permit guère de lui adjoindre que les ouvrages philosophiques de Mélanchton. Un réglement de 1549 ordonna que le professeur de philosophie lût les Problèmes, la Morale et la Politique d'Aristote, Platon et Pline, celui-ci comme un maître pour la philosophie naturelle qu'on ne séparait pas de la philosophie morale; enfin le professeur de logique et de rhétorique devait lire les *Elenchi* d'Aristote[1], les *Topiques* de Cicéron, Hermogène et Quintilien. En fait, l'enseignement fut peu modifié ; les esprits novateurs s'éloignaient des universités. Aussi quand, par une réaction catholique, le cardinal Pole procéda à l'inspection de 1557, il maintint tous les droits d'Aristote. Aucun autre auteur ne dût être expliqué en philosophie. Pour la logique et la sophistique (*Sophistry*), après le traité de Porphyre, devait venir l'*Organon* auquel on ajouta le traité *de l'Invention dialectique* de Rodolphe Agricola[2]. La théologie sco-

[1] La dernière partie de l'*Organon*. Je suppose que la partie est là pour le tout.

[2] Né en Frise en 1442. *De Inventione dialectica*, Louvain 1516.

lastique fut remise en honneur ; quant aux arts ou plutôt aux lettres, l'étude en était tellement désertée qu'on crut nécessaire de la rendre obligatoire[1]. Les réglements du règne d'Élisabeth sont, en ce qui touche la philosophie et la logique, conformes à ceux du régne de Henri VIII[2]. L'autorité d'Aristote demeura si entière qu'en 1574 un certain Barebones, s'étant avisé de vouloir propager les doctrines de Ramus, fut obligé d'opter entre l'amende honorable et l'expulsion. On exigeait qu'il s'engageât à défendre Aristote contre tout venant[3]. La liste des livres de classe, *Text-books*, autorisée ou décrétée pour Oxford par Édouard VI, se retrouve la même dans un statut de 1636. On n'y désigne, pour la philosophie, que Porphyre et tous les grands ouvrages d'Aristote. Il en était de même à Cambridge[4].

[1] Huber, *Engl. univ.*, t. II, ch. VIII, p. 290.

[2] *Stat. Regin. Elisab. Docum. relat. to the univ. of Cambridge*, t. I, ch. IV, p. 457.

[3] Wood, *Ath. Oxon.*

[4] Huber, *id.*, t. II, not. 48. Voici comment les statuts ont été modifiés : « Prælector logicæ... quamlibet partem logicæ Aristotelis vel probatum aliquem ex recentioribus in ista materie scriptoribus exponat, vel quæstiones ad logicam pertinentes discutiat. — Prælector philosophiæ moralis... Aristotelem, Platonem, Ciceronem aut quævis melioris notæ in hac materie auctoris exponat vel quamlibet istius scientiæ partem discutiat. » *Stat. univ. Oxon.*, tit. IV, sect. XI, § 2 et 3. Oxford, 1847. Depuis les derniers changements, *la Rhétorique*, *la Politique* et surtout *l'Ethique* d'Aristote sont à Oxford, avec *la République* de Platon, le fond classique des lectures des étudiants en philosophie. On y joint le *Novum Organum*, l'*Analogie* et les Sermons de Butler, et subsidiairement quelque chose de la métaphysique de Kant, des ouvrages de Mill et de l'histoire de la philosophie de Schwegler. Les moralistes anglais, la psychologie écossaise, même française, et les parties les plus simples de Hegel sont, comme addition facultative, l'objet de quelque étude. Le programme est encore plus étendu à Cambridge et la liste des

On a vu que la règle voulait que la logique fût enseignée par l'explication du texte original. Le procédé était bon, mais laborieux. Il exigeait des maîtres et des élèves de sérieux efforts. On aima mieux chercher Aristote dans les commentaires modernes où il semblait plus accessible. Son infaillibité reçut d'ailleurs quelque atteinte de la Réformation. Son Ethique supposait que la raison humaine, pure en soi, dans sa rectitude et son intégrité, était comme le fondement du bonheur, de la vertu, de toute bonne délibération, et la doctrine rajeunie du péché originel obligeait à croire l'homme déchu de tout bien dans son intelligence, sa volonté et son action[1] Cependant, comme on ne pouvait changer de logique, on garda celle d'Aristote ou plutôt de ses interprètes. On ne paraît pas même avoir porté beaucoup de discernement dans le choix. Les travaux des Écossais qui s'étaient distingués par des traités dignes encore d'estime n'ont guère pénétré dans les universités britanniques. Marc Duncan, Balfour et Chalmers professaient et imprimaient sur le continent[2] ; l'É-

livres sur lesquels doivent porter les examens pour les sciences morales, arrêtée sous l'influence de Whewell, indique un enseignement large et éclairé. Whewell, *Lect. on the hist. of mor. philos.*, Append. p. 279.

[1] « Nos itaque quibus ex agnita veritate revelatum est hominem bene intelligendi, volendi, deliberandi et agendi a lapsu primævo, penitus destitutum esse, ab Aristotelis sententia de felicitatis fundamento recedere cogimur. » Thèses philosophiques de 1599. Dyer, *Univ. of Camb.*, t. I. part. II ch. I.

[2] Marc Duncan, né en 1540, professeur à Saumur. *Institutiones Logicæ, Libri V.* Saumur, 1612. — Robert Balfour, professeur à Bordeaux : *Commentarius in Organon.* Bordeaux, 1610. — William Chalmers de l'Oratoire : *Disputationes philosophiæ G. Camerari Scoti*, Paris 1630. *Voy.* Hamilton, *Discus. of philos*, p. 121.

cosse même les traitait en émigrés. On se contentait donc de quelques manuels de classe aujourd'hui oubliés, et les plus hardis y ajoutaient l'emprunt ou la critique de quelques nouveautés de Lulle et de Ramus. Encore Brerewood qui mourut avant Bacon paraît-il, aussi bien que Crakanthorp, s'être abstenu de toute innovation, et ses traités de logique ont joui pendant un temps de quelque faveur parmi les oxoniens [1]. Enfin pour achever d'entraver tout progrès dans cette branche de l'instruction supérieure, Bacon fit au commencement du dix-septième siècle ce que Locke devait renouveler à la fin : il entraîna les esprits vers d'autres études ; il agrandit le champ de la science et diminua l'empire de l'*Organon* en le déclarant usurpé. Aucun livre égal ou même comparable à l'*Art de penser* de Port-Royal ne vint relever l'enseignement de la logique au niveau de l'esprit contemporain. Le volumineux traité du polonais Smiglecius se réimprimait encore à Oxford en 1658 [2]. Dix ans plus tard, on y faisait le même honneur à la logiqne de Burgerdicius qui avait paru peu après le *Novum Organum* [3].

Citons encore l'ouvrage de Ralphe Lever qui paraît n'avoir jamais pénétré dans l'enseignement. C'était

[1] Edouard Brerewood, mathématicien et antiquaire, 1565-1615. *Elementa Logicæ*, Lond. 1614. — *Tractat. quid. Logic. de prædicab. et prædicam.*, Oxf. 1628.

[2] Martin Smiglecius, né à Léopol, 1562-1618, jésuite en 1581. *Logica*, Ingolstadt, 1618. *Select. Disput. in Organ. Aristot.*, Oxford 1658.

[3] Francis Burgerdik, hollandais, né en 1590, mort en 1636, professeur de philosophie à Saumur, puis de logique et de physique à Leyde. *Instiutiones Logicæ*.

un doyen de Durham qui, après avoir écrit sur la philosophie des échecs[1], publia un Art de la Raison[2], où plus novateur que Wilson, dont il paraît faire peu de cas, il annonce l'intention de rejeter tous les termes d'école, empruntés aux langue mortes, et de les remplacer par des mots intelligibles, c'est à-dire de race anglaise. Ainsi ce qu'on a jusqu'à présent nommé en grec logique ou dialectique, il l'appellera *Witcraft*, qu'il définit cependant en latin *Virtus vel ratio disserendi*. Il veut également qu'on ne dise point *sujet* et *prédicat*, qui sont des mots à peu près latins, mais *foreset* et *backset*[3]. Rien, dit-il, n'a encore été écrit en ce genre; cependant il suit Aristote dans ses trois premiers livres pour les matières et l'ordre; mais il met un peu plus du sien dans le quatrième. L'*invention* d'*Aristote* ne lui paraît excellente que pour les hommes d'université[4]. Elle ne s'applique convenablement qu'à des questions amenées à un haut degré de généralité, comme lorsqu'il s'agit de prouver que le *backset* (attribut) est ou n'est pas le *saywhat* (la définition), que le *kinde*, (l'espèce) est ou n'est pas la propriété ou l'*inbeer*

[1] *The philosopher's game*, 1563.

[2] *The arte of Reason rightly termed witcraft teaching a perfect way to argue and dispute*. Lond. 1573. Je n'ai pu rencontrer cet ouvrage. Je tire ce que j'en dis du tome V de la *Censuria literaria* de sir Edgerton Brydges (10 vol. Lond. 1815).

[3] Le sujet, ὑποκείμενον, *subjectum* (*quod subjacet*), est désigné par Lever comme le *posé le premier*, *antecedens*. *foreset*; et le prédicat, κατηγόρημα, est le *posé après*, *consequens*, *backset*, ou ce qui pré suppose le présupposé. Les termes d'école valent autant, quoique *prædicatum* soit assez mal choisi.

[4] *Universitie men*.

(l'accident) du *foreset* (sujet)[1]. Car voici comme les mots doivent être divisés ; les uns désignent une chose qui a son être en elle-même, les autres une chose qui a son être en une autre chose. De ces deux choses, la première peut être appelée un *inholder*, l'autre, un *inbeer*. Rien n'indique dans Lever une intelligence profonde de la logique considérée comme science pure, encore moins la puissance d'y faire des découvertes. Il n'a eu que la prétention souvent renouvelée après lui de la dépouiller de sa nomenclature scolastique et de la rapprocher davantage d'une simple théorie du sens commun. Cette idée à laquelle les modernes sont souvent revenus n'aurait rien que de plausible, si elle n'entraînait presque toujours à méconnaître ce qu'il y a de nécessaire dans les lois du raisonnement, et par conséquent à rayer la logique du nombre des sciences.

Ici nous retrouvons Crakanthorp. Ainsi que je l'ai dit, sa logique a eu son temps[2]. Hamilton qui la regarde comme un ouvrage sérieusement travaillé ne la met pas au niveau de la logique de Duncan, qu'on ne peut, dit-il, placer assez haut. Mais il pense que pour des professeurs qui n'avaient plus le courage ou l'intelligence nécessaire pour suivre Aristote dans le texte, le traité de Crakanthorp parut bientôt trop difficile et trop ardu. Il leur fallut un simple manuel. Ils le demandèrent à Sanderson.

[1] *Saywhat*, *dictum quid*, ce qui exprime la nature de la chose, ou la *quiddité*. *Inbeer* pour *inborne*, de *bear*, porter, ce qui est *porté dedans*, contenu, inhérent.

[2] Hamilton, *Disc. of phil.*, IV, p. 121-125.

Né en 1587, admis à quatorze ans au collége de Lincoln, Oxford, Sanderson fut sept ans après lecteur de logique et publia son *Compendium Logicæ* en 1615[1]. *Fellow*, sous-recteur de son collége, il fut nommé chapelain de l'évêque de Lincoln, puis du roi Charles Ier (1631), docteur en théologie (1636), professeur royal de théologie à l'université (1642). Il soutint le parti de la cour par ses écrits, et il fut, comme Hammond, Sheldon, Morley, de ceux qui allèrent en 1647 joindre Charles Ier dans l'île de Wight et lui porter les exhortations de leur pieuse fidélité. Aussi perdit-il sa chaire l'année suivante, disgracié avec Gardner, Fell, Hammond[2]. Il ne pouvait manquer d'être évêque à la restauration. Nommé au siége de Lincoln, il eut à soutenir quelque controverse contre Baxter, et mourut en 1662.

Il a laissé des sermons et de nombreux écrits. Ceux de théologie morale appartiennent surtout à la casuistique. Ils sont empreints des sentiments du temps. Il y traite souvent les questions qu'élevaient le scrupule et l'esprit de parti au milieu des dissentions civiles et religieuses. Il entreprit ce travail à la demande de Charles Ier qui se proposait souvent des cas de conscience, quoiqu'il les résolût assez mal par l'orgueil et la mauvaise foi ; et le plus célèbre

[1] *The Works* of R. Sanderson *now first collected* by W. Jacobson, 6 vol. Oxford, comprenant sa vie par Isaac Walton.

[2] Richard Gardner, 1591-1670, auteur de nombreux sermons imprimés à Oxford. — Henri Hammond, 1605-1660, archidiacre de Chichester, royaliste et épiscopal zélé, persécuté par la révolution. — John Fell, 1625-1686, évêque d'Oxford ; on lui attribue des écrits politiques. Il a fait une vie de Hammond et aussi une logique : *Grammat. rationis sive Instit. Logicæ*, Oxf. 1673.

dans le temps des ouvrages de Sanderson, *De juramenti obligatione*, fut traduit en anglais par ce prince durant sa captivité dans l'île de Wight. Whewell trouve dans toute cette casuistique une juste appréciation des principes de la moralité[1]. Cependant des nombreux écrits de l'auteur, sa logique[2] seule doit nous retenir. Elle est divisée en trois livres. Le premier (*de simplicibus terminis*) traite à peu près des mêmes questions que Porphyre dans l'*Isagogue* et Aristote au commencement de l'*Organon*. L'auteur définit la logique ou sa coopératrice, la dialectique[3], l'art de la raison ou l'art instrumental qui dirige notre esprit dans la connaissance de toutes les choses intelligibles. Elle est conséquemment la première des sciences qu'on doive apprendre, puisqu'elle est nécessaire pour acquérir les autres. De là le nom d'*Organon* qu'Aristote lui a donné. Son objet est prèmièrement l'esprit humain et en second lieu l'oraison. Sa matière est tout ce qui, être ou non-être, peut être saisi par l'esprit ou exprimé par l'oraison.

Le second livre concerne les propositions; les termes simples y sont considérés dans leurs rapports. Composition et division, c'est le sujet de l'*Hermeneia*. Le discours (*discursus*) ou l'acte de l'esprit qui procède de proposition en proposition, est étudié dans le livre troisième qui nous le montre en action. Ce

[1] *Hist. of mor. phil.*, lect. I.
[2] *Logicæ artis compendium*, Oxford 1615; et dans le tome V de ses œuvres.
[3] *Synerdochice* (?) *dialectica*.

livre roule donc sur l'argumentation et la méthode. Là se trouve la théorie du syllogisme.

Suivent deux appendix, assez importants où d'abord il est traité de cinq habitudes de l'esprit, l'intelligence des principes[1], la science, la sagesse, a prudence et l'art. Sanderson veut qu'on y ajoute la foi divine. Puis, en deux pages, il fait un retour historique sur la logique depuis Alexandre de Hales jusques à Ockham. Les principaux docteurs sont caractérisés par des surnoms qu'on ne trouverait pas ailleurs ainsi réunis. Quant à Raymond Lulle à qui sont donnés pour disciples Cornelius Agripppa et Giordano Bruno, on l'attaque, mais on dit qu'il a été réduit en poudre par Keckerman[2] mis également au-dessus de Ramus. A celui-ci Sanderson reconnaît du mérite littéraire ; mais il ne peut lui pardonner la hardiesse de ses attaques contre Aristote. Grâce à lui, le siècle a produit quelques philosophes qui veulent suivre une voie moyenne entre les ramistes et les péripatéticiens ; mais c'est vers les premiers qu'ils penchent. Heureusement, Keckerman a rétabli la tradition. Templerus et Alstedius[3] ont marché à sa suite. L'ouvrage finit par un manuel de science physique. C'est un maigre extrait de la physique d'Aristote et particulièrement de son traité de l'âme.

[1] « Intellectus principiorum habitus quo mens inclinatur ad assentiendum firmiter et immediate principiis immediatis. Append., p. 175. »

[2] Barthelemi Keckerman, Prussien, 1571-1609. *Systema logicæ*, Hanov. 1600. *Præcognita logica*, Han. 1614.

[3] W. Temple. Il penchait vers Ramus. Jean Henri Alstedius, né en Nassau, 1588, professeur de philosophie et de théologie.

On voit que l'ouvrage de Sanderson n'est guère qu'un abrégé de l'*Organon* assez exact, mais insuffisant ; il exigeait pour l'enseignement un commentaire oral. Cependant Hamilton y trouve de la solidité et l'esprit d'un logicien, et ne s'étonne pas que ce manuel ait fait oublier les traités plus travaillés, plus scolastisques, de Brerewood, de Crakanthorp et de Smiglecius, jusqu'au jour où il fut lui même supplanté par l'abrégé tout élémentaire d'Aldrich (1691).

Longtemps auparavant avait paru la logique de Hobbes. Elle nous transporte hors du cercle de l'enseignement universitaire. Comme pour Hobbes la philosophie n'est que *la connaissance acquise par la ratiocination*, la logique, qui est après tout la science de la *ratiocination*, devrait tenir la plus grande place dans sa philosophie. Cependant, il la réduit à d'étroites proportions. Elle est tout entière contenue dans les six chapitres de la première partie de ses Éléments de philosophie[1].

A vrai dire, tout homme apporte avec lui dans le monde la philosophie, puis qu'elle n'est au fond que la raison naturelle. Elle est innée, mais par le raisonnement, la raison tire la connaissance des effets ou apparences de celle de leurs causes ou de leur génération, et réciproquement elle infère la connaissance des causes de la connaissance préalable de leurs effets. C'est là proprement la philosophie. Cette science ratiocinative ne fait que

[1] *Computation or Logic. Elem. of phil. part I. — Engl works of T. Hobbes*, éd. de 1839, t. I. La première édition est en latin. Londres 1655.

former la somme de choses ajoutées les unes aux autres, ou chercher ce qui reste lorsqu'une chose est retranchée d'une autre. Elle n'est donc qu'addition et soustraction, et la logique n'est qu'un calcul. Aussi reçoit-elle dans Hobbes le titre de *computation*. Comme les éléments de ce calcul sont les mots, il est bien nécessaire de savoir ce qu'ils valent; ce sont des signes nécessaires, ce sont les noms des idées plutôt que des choses; car ils peuvent désigner des choses qui ne sont pas. On voit qu'à juste titre la doctrine de Hobbes a été considérée comme un nominalisme analytique. Le calcul qui pour lui ne s'applique pas seulement aux nombres comme le voulait Pythagore, combine ou sépare les noms, et les règles de ces opérations sont toute la logique. De là quatre chapitres sur la proposition, la définition, le syllogisme, l'erreur et la méthode. C'est une exposition peu étendue, peu approfondie, mais en termes clairs et précis, d'idées assez justes qui n'ont guère d'original qu'une forme tout à fait dégagée des lenteurs minutieuses de l'École. Quoique Hobbes ne paraisse rien emprunter d'Aristote, il n'ajoute rien de solide ni de neuf à l'*Organon*. Il supprime les difficultés au lieu de les résoudre, et la rigueur apparente du raisonnement ne sert qu'à dissimuler une doctrine incomplète et superficielle. Hobbes semble prétendre en tout à l'exactitude géométrique; mais cette méthode ne pouvait que porter malheur à toute sa philosophie, car on sait qu'il a constamment échoué dans les mathématiques.

Encore sur ce modeste terrain de la logique, nous rencontrons un homme que l'on diminue, lorsqu'on n'en fait qu'un émule d'Homère. Milton a produit bien autre chose que des vers immortels. Comme Dante, il n'a porté ses regards vers les mondes invisibles qu'après avoir douloureusement observé la terre, et l'écrivain politique doit être cité à côté du poëte. Mais ici, disons seulement qu'il a fait une logique. C'est d'après le titre, une institution complète suivant la méthode de Ramus[1]. On sait par un discours de sa jeunesse[2], qu'il avait peu de goût pour la philosophie scolastique, et quoiqu'elle le choquât surtout par ses formes pédantesques et qu'il l'attaquât principalement dans son style, il ne devait pas craindre de toucher à la science même. Il le déclare, il pense comme son cher Sidney, *cum Sidneio nostro sentio;* et Pierre Ramus est son maître. Ainsi pour un maître égorgé par le fanatisme, il invoque l'autorité d'un ami que le despotisme allait immoler[3]. Cependant il appréhende le soupçon de nouveauté qui a perdu Ramus ; il avertit qu'il dit : la logique, et non comme lui : la dialectique ; et il met toutes les règles qu'il donne sous le patronage des anciens. Il prend à Aristote la théorie des quatre causes, celle du syllogisme, et bien d'autres points encore, et il ne nomme pas Bacon une seule

[1] *Artis logicæ plenior institutio ad P. Rami methodum concinnata Adjecta est praxis analytica et P. Rami vita* (publié pour la première fois en 1672). *The prose works of J. Milton*, ed. by Robert Fletcher. Londres 1835. p. 861.

[2] *Prolation Orat.*, id. p. 847.

[3] Algernon Sidney.

fois. Ce hardi révolutionnaire semble ignorer qu'une révolution dans l'esprit humain a commencé avant lui. Cependant il nous met en garde contre les théologiens qui assujettissent à leur usage de prétendues règles logiques, s'en servent pour disserter sur les hypostases divines aussi bien que sur les sacrements, et finissent par fuir aussi loin de la logique que de la raison. On peut le soupçonner ici d'avoir voulu parler des subtilités de la théologie scolastique sur le dogme de la Trinité et celui de l'Eucharistie.

« La logique est, dit-il, l'art de bien raisonner... La raison ou la logique, d'abord celle de la nature, puis celle de l'art, emploie quatre auxiliaires au témoignage d'Aristote; la sensation, l'observation, l'induction et l'expérience[1]. Car les préceptes des arts (les principes des sciences), étant généraux, doivent pour être perçus se tirer des choses particulières qui ne peuvent l'être que par les sens. La sensation sans l'observation, l'observation sans l'induction, l'induction sans l'expérience n'est utile à rien. » On ne peut guère exprimer mieux les règles fondamentales de la méthode des sciences naturelles, et quoique Milton s'appuie ici de l'autorité d'Aristote qu'il paraît en général bien con-

[1] *Met.* I, I, Bacon serait ici nommé plus à propos qu'Aristote. Au lieu cité, ce dernier dit bien que tout commence par la connaissance sensible, mais que celle-ci qui est déjà une certaine intelligence, arrive, par la mémoire qui lui donne la faculté d'apprendre, à l'expérience, et par l'expérience à l'art qui est déjà de la science et n'a au-dessus de lui que la science proprement dite.

naître, il parle comme Bacon ; mais je le répète, il ne le cite point.

Cette logique est d'ailleurs bien faite, surtout bien dite, d'un style clair et facile, d'un latin bien supérieur à celui des écoles. On sent un maître en l'art d'écrire. Aussi est-elle un peu oratoire. Elle rappelle la manière de Cicéron, quand il traite des questions techniques. Comme lui, Milton prend souvent ses exemple dans les poëtes, au lieu d'inventer, comme Aristote, des formules didactiques ou de simples notations qui font penser à l'algèbre.

Cet ouvrage qui inspire la curiosité et qui la satisfait, n'est pourtant pas un de ces livres dont la science tienne compte, et il fut, je suppose, peu remarqué lorsqu'il parut. Milton approchait alors du terme de sa vie. Il y avait cinq ans qu'il avait publié son *Paradis perdu*, et on ne pouvait espérer que les courtisans de Charles II, qui donnaient le ton à la littérature et qui avaient comme ignoré l'apparition du noble poëme du vieux républicain aveugle, laissant au judicieux Addison le soin et l'honneur de le découvrir après des années d'oubli, accorderaient une ombre d'attention à un livre d'école suspect à ces écoles mêmes où dominait le double préjugé du trône et de l'autel. Milton avec sa cause avait perdu son public, et son manuel de logique d'après Ramus n'était pas pour le lui faire retrouver. Ce n'est désormais qu'une curiosité littéraire intéressante, qui ne pouvait faire concurrence aux compositions classiques que les professeurs des deux

universités devaient jusqu'à nos jours expliquer à la jeunesse.

Milton comme Hobbes n'a donc joué dans l'histoire anglaise de la logique qu'un rôle épisodique ; et l'un des plus ardents adversaires du second, Wallis qui a réfuté toute sa géométrie avec tant de constance et de succès, ne paraît pas avoir pensé à lui, lorsqu'il a publié son *Institution logique* (1687). Le nom de l'auteur que nous rappelleront des travaux plus importants attire nécessairement l'attention. Quoique ce soit un composition d'un certaine étendue, on n'y peut guère voir plus qu'une rédaction d'un étudiant habile. C'est sur le plan de l'*Organon* une exposition de la logique élémentaire faisant suite à une grammaire générale et anglaise quoiqu'en latin, et à une rhétorique. On y retrouve les trois parties obligées sur les trois opérations de l'esprit, l'appréhension simple qui comprend jusqu'à la définition, la proposition et l'argumentation. Le chapitre XV sur l'induction et l'exemple mérite d'être lu. On ne remarque pourtant dans cet ouvrage rien de neuf ni de profond, et il n'apparaît point que, soit à Oxford, soit à Cambridge (car Wallis a appartenu aux deux universités), il ait exercé de véritable influence. Cambridge, le berceau académique de Wallis, n'a jamais brillé spécialement par l'enseignement de la logique. Aucune chaire ne lui est exclusivement consacrée, et longtemps les éléments de

[1] *Institutio logicæ ad communes usus accommodata*, primo edita 1687. Joh. Wallis, *Opera mathematica*. Oxford 1693, 1695, 1699, t. III, *Miscel.* p. 81.

William Duncan d'Aberdeen[1] ont été le livre classique dont l'explication formait tout ce qu'on leur dispensait de philosophie. Avec quelque sévérité que Hamilton juge cet enseignement, nous verrons cependant vers le milieu du dix-septième siècle se manifester à Cambridge un beau réveil du véritable esprit philosophique. Quant à la logique proprement dite, l'état de langueur où elle y est demeurée pouvait présager qu'avec le temps la législation de l'esprit humain lui échapperait, pour passer, soit aux méthodes mathématiques, soit aux méthodes inductives des sciences naturelles.

L'université d'Oxford s'est signalée par des prétentions tout opposées. Nous l'avons laissée au moment où le sceptre de la logique tombait des mains de Sanderson dans celles d'Aldrich[2]. Ce n'était pas un progrès. Henri Aldrich, qui vécut de 1647 à 1710, fut doyen du collége de Christ Church. Son manuel, qu'il est accusé d'avoir composé sans connaître Aristote ni ses meilleurs interprètes, réussit par sa clarté, par une exposition sensée, enfin par cette facilité raisonnable que, de son temps, on demandait avant tout à l'exposition des questions scientifiques. Inférieur à la logique de Port-Royal qu'il accable avec arrogance de critiques injustes[3], Aldrich est cependant parvenu à dominer pendant plus d'un siècle l'en-

[1] *Elem. of Logiq.* Lond. 1790. Il ne faut pas le confondre avec Marc Duncan. Je le nomme sur la foi de Hamilton, et je doute, d'après Watt, que ce soit le même qui a été professeur de philosophie à l'Université d'Aberdeen, 1717-1760.

[2] *Compendium artis logicæ*, 1691.

[3] Hamilton, *Lect. of Logic*, t. I, l. II, p. 29.

seignement universitaire. On a regardé son livre comme le bréviaire des logiciens. Il y a quarante ans, on en était encore à l'abréger pour rendre la science plus aisée. La domination d'Aldrich n'a été tempérée que par la vogue de la logique de Watts[1], et celui-ci régnerait seul encore, si Whately, qui en fait cas, et Hamilton, qui le méprise, n'étaient venus. On leur doit une sorte de renaissance de l'art du raisonnement. Et, en même temps, la vieille lutte entre la logique abstraite et pure et la méthode des sciences d'observation, qu'on s'obstine à croire opposées et qui ne sont que différentes, a repris une nouvelle vie et un éclat nouveau dans l'antagonisme instructif de Hamilton et de Stuart Mill. L'un a cru perfectionner par des distinctions rigoureuses la logique suivant Aristote, l'autre développer par une exposition systématique la logique suivant Bacon, tandis que Whewell, à Cambridge, pensait avoir par sa philosophie des sciences inductives terminé le débat et qu'à Oxford le manuel d'Aldrich, sans être prescrit par les statuts, reste le livre usuel complété par les éléments de la logique aristotélique de Trendelenburg.

Je suis loin de m'associer aux dédains dont on a, depuis Bacon et Descartes, poursuivi la science syllogistique, comme si elle avait dû tomber et s'éteindre dans les ruines de la scolastique, dont elle a été le flambeau. La logique est une science absolue. Il lui reste peu de progrès, peu de découvertes à

[1] Isaac Watts, théologien dissident, 1676-1748. *Logick, or the right use of reason in the inquiry after truth.* Lond. 1725.

faire, mais elle est immortelle. Il n'est pas vrai que la science du moyen âge ait été perdue par la logique. Son fil conducteur était bon, mais elle était entrée dans une mauvaise route. On dit qu'elle a abusé du syllogisme; mais le syllogisme est le seul procédé de la démonstration. Les syllogismes de la scolastique étaient valables; mais ils portaient souvent sur des bases fausses. Ce ne sont pas les conclusions qui étaient fautives, mais les majeures; ce n'est pas la logique qui égarait la raison dès le point de départ; c'est la métaphysique et la physique qui, défectueuses ou mal comprises, fécondes en principes arbitraires et hypothétiques, ruinaient d'avance toutes les conséquences d'une logique d'ailleurs irréprochable.

On ne doit donc pas faire un crime aux successeurs de Bacon de n'avoir ni abandonné la logique, ni répudié la doctrine de l'*Organon*. On ne peut au contraire les blâmer que de l'avoir mollement étudiée, conçue même d'une manière superficielle et routinière. Plutôt que de se traîner dans les redites des formulaires d'école, ils auraient assurément mieux fait d'imiter ceux qui, à la voix de la philosophie nouvelle, ont appliqué les méthodes d'observation aux faits et aux phénomènes de la nature humaine et de la nature universelle. Sur des faits bien observés, un esprit sain peut légitimement conclure, sans avoir passé par tous les détours de la dialectique, et sous ce rapport, nous concevons dans une certaine mesure, le peu de soin que pendant deux cents ans on a pris de l'art du syllogisme.

L'occasion ne se représentera pas de revenir sur la logique, puisque tout ce qui s'est produit dans le dix-septième siècle de philosophie en Angleterre s'est produit en dehors d'elle, et que la primauté qu'elle tenait du moyen âge s'est éclipsée. C'est un joug dont l'esprit des temps modernes s'est affranchi presqu'en tout lieu depuis Bacon et Descartes. Les questions de psychologie et de métaphysique l'ont absorbé presque tout entier, et de celles-là seulement nous aurons à traiter désormais.

CHAPITRE V

LORD HERBERT DE CHERBURY.

Il est rare que des philosophes aient écrit leur vie. La mémoire de leurs pensées leur paraît en général plus précieuse que celle de leurs actions ; et cependant il serait souvent curieux de rapprocher ce qu'ils ont fait de ce qu'ils ont dit. Le rapprochement serait piquant surtout, s'il était un contraste, et le lecteur aurait le malin plaisir d'opposer les principes du docteur à la conduite de l'homme. Tous les sages n'ont pas eu la gloire de donner comme Socrate à la foi du philosophe la couronne du martyr. Tous n'ont pas, comme certains stoïciens, confessé dans les tortures l'énergie de leurs convictions. Mais on raconte qu'Épicure était austère, tandis que la vie de Platon n'était pas sans élégance. Le luxe de Sénèque démentait, dit-on, le stoïcisme dont Marc-Aurèle portait la simplicité jusque sur le trône du monde. Tous les scolastiques paraissent avoir vécu comme des moines, à l'exception de cet Abélard, qui a laissé le nom d'un héros de roman. Ce n'est guère qu'en Angleterre que nous voyons,

dès la fin du seizième siècle, la philosophie se produire dans le grand monde, et se mêler dans la même vie aux travaux politiques et aux affaires d'État. Ce fut pour elle grand dommage d'avoir immortalisé un chancelier du royaume, dont elle a rendu les vices plus éclatants. Elle a moins à rougir assurément d'un de ses contemporains, gentilhomme, soldat, courtisan, ambassadeur; mais elle ne peut cependant rappeler sans quelque embarras les prétentions et les exploits de lord Herbert de Cherbury, et elle aurait peut-être aimé à les ignorer, s'il n'avait pris lui-même la peine de nous faire confidence de ses duels et de ses galanteries en écrivant ses mémoires.

Il était pourtant presque oublié, quoique ses ouvrages, remarqués de son temps, fussent encore cités et discutés soixante ans après lui. Il y en avait quatre-vingts qu'il reposait dans son tombeau, lorsqu'une biographie écrite de sa main fut retrouvée par un curieux d'archéologie, et vint révéler au monde toutes les singularités d'un écrivain qui, selon son premier éditeur[1], tenait également de Don Quixote et de Platon. Descartes aussi avait porté l'épée, mais il se lassa de la guerre, et il en dédaigna la gloire. Vauvenargues, plus sensible à l'attrait comme à l'éclat de la vie des armes, montra à travers toutes les épreuves qu'elle infligeait à sa faiblesse, le courage de méditer dans la souffrance et

[1] C'est Horace Walpole qui retrouva et imprima le premier *The Life of Edward, lord Herbert of Cherbury, written by himself*, Strawberry, 1764.

de se sentir mourir avec la résignation douloureuse de la vertu. Lord Herbert n'a rien négligé des succès du monde ; il n'a connu ni le renoncement, ni l'abnégation, ni le sacrifice, ni la résignation. Il ne s'est préservé d'aucune prétention ; mais chez lui l'ambition n'était guère qu'un beau nom pour la vanité, et il ne cherchait que les succès d'un homme de cour et du monde, lorsqu'il touchait à la guerre et à la politique.

Sa biographie est si curieuse qu'elle nous a paru mériter d'être suivie dans tous ses détails, mais elle ne pouvait l'être ici sans altérer, en nous complaisant dans un épisode unique, les proportions de cet ouvrage, et c'est ailleurs qu'on trouvera le récit et le portrait[1].

Bornons-nous à dire ici que sir Édouard Herbert, né en 1582, dans le comté de Shrewsbury, d'une famille noble qui a donné plus d'une pairie à la Grande-Bretagne, avait reçu de ses ancêtres habitués de tout temps à batailler, sur les frontières du pays de Galles, contre les derniers et sauvages défenseurs de la nationalité celtique, le goût de cette police armée qui était le privilège et l'amusement de la chevalerie. Élevé à Oxford et marié trop jeune pendant qu'il y étudiait encore au collége de l'Université, il vint à la cour à l'âge de dix-huit ans et fut remarqué de la reine Élisabeth qui ne manqua pas de trouver qu'il s'était bien pressé de se marier, mais

[1] Voyez l'ouvrage intitulé : *Lord Herbert de Cherbury, sa vie, ses œuvres ou les origines de la théologie naturelle et de la philosophie du sens commun en Angleterre.* Paris, 1874.

elle ne l'en fit pas moins chevalier du bain. Il prit fort au sérieux les engagements très-romanesques que la tradition attachait à ce titre, échangea ses rubans avec ceux de quelque noble dame, et partit bientôt pour courir les aventures. Car ses divers voyages sur le continent ressemblent assez à ceux d'un chevalier errant. Il paraît n'y avoir cherché que des occasions de montrer, avec son adresse, sa vigueur et sa bravoure, cette courtoisie irritable et cette galanterie querelleuse qui conviennent mieux au *raffiné* qu'au soldat. A la guerre même, il semblait aimer les duels bien plus que les batailles.

Au retour de ses courses en France, dans le Palatinat, en Italie, il fut, par la protection de Buckingham, nommé ambassadeur à la cour de Louis XIII. Dans ces nouvelles fonctions auxquelles son caractère et son humeur ne semblaient pas l'appeler, il se montra, quoique représentant Jacques Ier, plus fidèle à la polititique d'Élisabeth qu'à celle des Stuarts; mais il n'attacha son nom à aucune négociation importante. Il ne nous laisse dans ses mémoires que quelques détails assez curieux sur l'intérieur de la cour de France, et il n'avait signalé sa mission que par une querelle avec le connétable de Luynes, auquel il fut sur le point d'envoyer un défi. Quoique l'altercation n'eût pour cause que son zèle à préserver les protestants de France de la guerre civile dont le gouvernement les menaçait, Jacques Ier, sans lui donner tort, n'osa le soutenir et ne le renvoya en France qu'après la mort de Luynes. Il y resta environ trois ans encore, et ne revint dans sa

patrie qu'en 1624. Récompensé par une pairie d'Irlande, il devint sept ans après lord d'Angleterre, sous le titre que la postérité lui connaît. Son rôle parlementaire fut fort effacé, du moins il n'en reste aucune trace. Cependant quand vinrent les premiers troubles qui présageaient la révolution, on dit que ce courtisan jusque-là si correct se déclara contre la cour; mais il était peu fait pour la vie de parti. Il ne paraît pas avoir rempli avec beaucoup de chaleur et de constance son rôle d'opposition. Il s'abstint peu à peu de paraître au parlement, et il se retira enfin de la politique, déterminé peut-être à la retraite par ses répugnances et ses scrupules autant que par son âge et sa santé. Ses dernières années furent remplies par les soins que la nature impose à la vieillesse, et il mourut à Londres, le 20 août 1648, après s'être fait lire un sermon de Smythe, mais sans avoir pu s'entendre à ses derniers moments avec le primat d'Irlande Usher, qui était venu pour l'exhorter.

Mais ses ouvrages nous intéressent plus que sa biographie, et nous avons hâte d'y arriver. Dans le nombre, nous négligerons certaines poésies semées de quelques vers heureux, mais inférieures à celles de son frère George Herbert qui ne sont pas oubliées; une histoire de Henri VIII qui ne pouvait être écrite avec une entière indépendance, mais qui l'est du moins avec sagesse et modération, et dont Locke a loué le récit et Hallam le style; enfin une relation de l'expédition de Buckingham dans l'île de Ré en 1627, qui se ressent trop de la reconnaissance de

l'historien pour le favori, et dont le latin sophistiqué semble trahir la coopération d'un humaniste de collége. Les œuvres philosophiques de lord Herbert ont une tout autre valeur.

La principale est son *Traité de la Vérité*[1]. C'est à Paris qu'après l'avoir médité longtemps, comme la pensée de toute sa vie, il le termina *un beau jour d'été*, dit-il, dans la dernière année de son ambassade. En posant la plume, inquiet du parti qu'il allait prendre, il demanda à Dieu de lui révéler par quelque signe s'il devait publier ou supprimer son livre. Il entendit alors je ne sais quel bruit inconnu qu'il jugea surnaturel et le *De Veritate* parut (1624).

Ainsi le philosophe qui pour conseiller et pour guide avait choisi Grotius, dont sa libre pensée dépassait peut-être le rationalisme chrétien, implorait et croyait obtenir un miracle pour se sentir en droit d'enseigner aux hommes que toute la religion certaine et nécessaire est une révélation de la raison. La foi au merveilleux garde une place dans l'esprit le moins crédule. L'inconnu fait dans notre savoir un vide que nous comblons avec des illusions.

Les doctrines philosophiques et les idées religieuses de lord Herbert rencontrèrent plus d'une opposition. Il voulut justifier les unes en les développant dans un ouvrage non terminé sur les causes de nos erreurs. Il donna le résumé des autres

[1] *De Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624 et 1633. Je me suis servi de l'édition de Londres de 1645, la dernière imprimée du vivant de l'auteur.

sous le titre souvent reproduit : *La Religion du laïque*[1] et entreprit de les motiver historiquement dans un traité assez considérable sur la religion des gentils[2]. L'ouvrage est écrit dans un latin plus soigné que les autres compositions et avec assez d'érudition pour un temps où la véritable histoire des religions de l'antiquité était encore à faire, et sans doute l'auteur ne se passa pas cette fois du secours de quelque docte collaborateur. Son but était de prouver que les vérités religieuses seules essentielles sont dans la tradition universelle, parce qu'elles résultent de ces notions communes à tous, qui sont comme le fond de la raison humaine ; et cette doctrine à laquelle il revient incessamment, a dicté ses jugements jusque dans l'appréciation des troubles religieux du règne de Henri VIII.

Tous ses ouvrages sont écrits en latin. Ceux qui sont purement philosophiques le sont d'un style simple et qui se comprend bien, mais qui manque d'élégance et d'agrément. Le fond des idées vaut mieux que leur forme, et mérite d'être fidèlement exposé.

La vérité existe. Toutes les écoles, toutes les églises en tombent d'accord, mais ne s'entendent pas sur les moyens de la connaître, c'est-à-dire sur la méthode. Les uns veulent subordonner la raison à la foi, les autres tout asservir à l'autorité ; mais les uns comme les autres, n'ayant point de méthode qui leur

[1] *De Causis errorum una cum tractatu de Religione Laici*, et *Appendix : Ad Sacerdotes*, Londres, 1645.
[2] *De Religione Gentilium*. Amsterdam, 1663.

soit propre, ne philosophent pas librement. Les uns comme les autres sont cependant en possession de notions communes qui sont comme les principes de tous nos jugements et sur lesquelles nous nous appuyons sans avoir besoin d'en établir la certitude. Car ces principes émanent d'une providence qui a mis une certaine harmonie entre les choses et notre intelligence. Ce consentement universel est le signe de la vérité et d'un instinct naturel qui détermine notre adhésion. C'est là et non dans les livres que lord Herbert cherche les fondements de sa philosophie.

L'idée générale sur laquelle il s'appuie est admise par d'autres que lui. Mais la prendre pour principe unique et comme la pierre de touche de toutes les doctrines, c'est ce qui caractérise la sienne, c'est ce qui distingue la philosophie dite du sens commun.

L'âme a des facultés qui la mettent en rapport avec les objets ; à chaque sorte d'objet correspond une faculté spéciale. L'accord entre l'une et l'autre peut s'appeler conformité. Cette conformité ne s'établit qu'à une condition, la vérité. Ainsi par exemple une faculté ou conception naturelle nous porte vers la félicité éternelle ; une condition est nécessaire, c'est une religion vraie. Le travail de la philosophie doit être de rechercher le nombre et l'ordre de nos facultés, et les lois suivant lesquelles elles se mettent d'accord avec leurs objets. La vérité, ayant l'être pour sujet, est éternelle dans les choses éternelles. Elle est partout ; elle est manifeste, elle se multiplie comme les différences des choses. De ces différences

résultent des rapports de comparaison. La science des rapports est l'analogie.

L'analogie exige ou suppose la vérité de la chose, la vérité de l'apparence (du phénomène), la vérité du concept. Cette dernière peut être altérée par nos préjugés, par l'imperfection de nos organes. Mais nos jugements peuvent être redressés par la vérité de l'intellect, c'est-à-dire par la raison innée, par les notions communes qui la constituent.

Herbert se livre à un travail psychologique assez étendu pour établir les conditions auxquelles s'accomplit la régularité du jeu de nos facultés. Il en conclut que l'intelligence est une chose divine, qu'elle a par elle-même le pouvoir de juger avec rectitude, étant éclairée par la lumière de ces notions communes, principes sacrés qui, bien loin d'être tirés de l'expérience, guident et contrôlent l'expérience même. Les preuves de la nécessité de ce savoir naturel qui précède nos connaissances, sont exposées avec un détail qui dénote une véritable puissance d'analyse. On conçoit qu'admettant autant de facultés qu'il y a à connaître d'objets de différents ordres, l'auteur n'en peut donner le dénombrement. S'il n'y avait qu'une seule faculté, ce serait l'âme humaine. L'unité est dans l'âme, la diversité dans ses facultés. Ses facultés sont les rayons de l'âme. Elles appartiennent à l'instinct naturel, ou au sens interne (conscience), ou au sens externe, ou au raisonnement (*discursus*). Rien ne peut être connu ni prouvé que par une de ces quatre voies, mais à la condition que l'on ne perde pas de vue les lois de chaque sorte de

vérité et que l'on rapporte la chose à la faculté compétente. Les facultés supérieures vont au delà des facultés des sens, et percent jusqu'aux choses divines pour lesquelles elles sont faites.

Comme elles sont l'apanage de l'humanité, les vérités qu'on leur doit sont acceptées par le consentement unanime, qui devient à son tour la marque de la vérité. Telle est donc la règle à suivre dans la religion, dans la législation : il n'y a de vrai que ce qui est consacré par l'assentiment de tous, c'est-à-dire par l'instinct naturel, qui témoigne d'une providence universelle. Point de système, point d'école, point d'église, point d'époque qui n'ait sa part de vérité. De là ce fond commun d'idées qui constitue la philosophie et la théologie véritables ; de là une science plus sûre qu'aucune histoire. Il ne faut accueillir qu'avec précaution ce qui repose uniquement sur l'autorité d'un récit. Il ne s'ensuit pas qu'on doive tenir pour douteux tout ce qui est enseigné ou professé de notions particulières ; mais on ne les doit accepter, qu'autant qu'elles sont conformes aux notions communes ou propres à en accroître l'empire et la clarté.

Celles-ci sont la dot de l'instinct naturel dont les facultés précèdent les sens externes, et si elles ne sont toute l'âme, en sont l'émanation immédiate. Aussi lui sont-elles si nécessaires qu'elles peuvent lui survivre, et il dépend de la justice de Dieu qu'elles lui survivent en effet. Aussi n'est-il point de religion ni de philosophie qui ne nous enseigne que l'homme ne meurt pas tout entier.

L'esprit humain n'est pas une table rase, comme s'il ne tenait que des objets tout ce qui le rend capable de s'appliquer aux objets et d'en bien juger. Comme une providence particulière pour chaque homme, l'instinct naturel le porte à reconnaître une providence générale dans la nature. C'est une impiété que de la mettre en opposition avec cette providence spéciale qu'on appelle la grâce. Si celle-ci n'était d'accord avec la providence générale, si elle n'en était une partie, il y aurait des maux sans remède, des condamnations irrévocables, des hommes privés absolument de tout moyen d'être agréables à Dieu. Sa grâce deviendrait quelque chose comme la fatalité des stoïciens.

Nous ne saurions entrer à la suite de lord Herbert dans l'examen méthodique des conditions auxquelles les notions particulières sont rattachées par la raison discursive aux notions communes, le sens interne lié à l'instinct naturel, et l'un et l'autre secondés et pourvus de perceptions nécessaires par le sens externe. Il y a là une psychologie appuyée d'une physiologie très-contestable, mais où plus d'une distinction juste, d'une observation exacte se mêle aux subtilités et aux hypothèses d'une science souvent hasardée ; mais toujours l'auteur prend soin de retrouver dans la nature l'empreinte de la Divinité, et dans les lois morales de l'humanité les signes, les preuves des attributs divins. La notion de l'infini répond à l'infinité de Dieu. Le désir d'être heureux conduit à l'amour du bien, et par suite à l'idée de la béatitude éternelle. On voit qu'il n'y a rien à re-

prendre à la pureté, à l'élévation de la doctrine. Il va sans dire que le fond en est un spiritualisme religieux fondé sur un optimisme peut-être excessif.

Lord Herbert est le premier qui ait méthodiquement soutenu une doctrine destinée à reparaître souvent dans la Grande-Bretagne, et qui devait faire le fond de la philosophie écossaise, la vérité absolue des notions universelles de l'esprit humain. Cette doctrine, suivie logiquement, semble réduire toute la métaphysique à une question de fait : quelles sont les croyances naturelles à tout être raisonnable, celles qui servent généralement de principes à la conduite de l'entendement et à celle de la vie? Elle est rigoureusement vraie, tant qu'elle s'appuie sur les idées nécessaires et sur l'évidence de fait, mais elle est sujette à s'égarer, lorsque, aute d'une critique sévère, elle étend à des inductions plausibles ou persuasives une autorité qui n'appartient légitimement qu'aux principes mêmes de la raison. On ne saurait répondre que Herbert n'ait pas quelquefois porté en ce sens la confiance trop loin. Mais, en général, il établit d'une manière rationnelle les bases de sa foi philosophique, et, quoique les expressions qu'il affectionne de *notions communes* et d'*instinct naturel*, semblent annoncer une facilité trop complaisante sur les conditions de la certitude et rabaisser la science à un empirisme tout pratique, l'interprétation qu'il donne à son langage, et les preuves qu'il exige pour distinguer les vérités des simples opinions, n'indiquent pas un esprit sans exactitude et sans

rigueur. Sa méthode, fidèlement observée, conduirait à des conclusions assez rapprochées de celles d'une dialectique plus scrupuleuse. C'est à l'aide d'une analyse vraiment scientifique qu'il procède à la constatation et à la démonstration des lois de la pensée, et qu'il satisfait à son ambition de placer les principes de la morale et de la religion sur le même rang que les vérités mathématiques.

Il ne faut donc pas que ces expressions de notions communes et d'instinct naturel nous fassent illusion et nous persuadent qu'il ait banni de la philosophie la science et la réflexion. Les *notitiæ communes*, traduction littérale des κοιναὶ ἔννοιαι des anciens, sont ces principes d'une évidence telle, qu'on ne peut supposer une intelligence qui n'en aurait pas au moins la connaissance implicite. L'instinct naturel est un mot que Cicéron, dans l'antiquité, et, avant Herbert, Bacon avaient détourné du sens propre qui le réduit d'ordinaire aux actions spontanées par lesquelles l'animal pourvoit à sa conservation, pour transporter ce nom aux mouvements spontanés aussi de l'intelligence se portant d'elle-même, et souvent sans examen, vers certaines vérités dont l'évidence la détermine presque à son insu. Cette expression, que Reid et les Écossais n'ont pas dédaignée, a été critiquée par Priestley et Mackintosh, et sans doute elle ne doit être employée que comme un synonyme approximatif. Mais Hamilton, qui ne peut être soupçonné de manquer de rigueur dans l'esprit, a, dans une célèbre apologie de la philosophie du sens commun, pris la défense

de l'emploi du mot d'instinct appliqué aux phénomènes de l'ordre moral, et montré, par un grand nombre d'autorités, qu'il n'est point une innovation choquante dans la langue philosophique. Quant au fond des idées que résument ces deux termes d'instinct naturel et de notions communes, on ne saurait prétendre que Herbert l'ait inventé de toutes pièces; mais il faut reconnaître que la pensée systématique d'une philosophie du sens commun n'était pas venue aux écoles du moyen âge, et qu'en Angleterre personne n'en avait donné l'exemple à l'auteur du *De Veritate*. Aussi Hamilton n'hésite-t-il pas à dire que cet ouvrage contient de la doctrine qu'il soutient lui-même l'expression la plus formelle et la plus positive qui eût et peut-être qui ait encore paru, et il s'étonne que les spéculations d'un penseur aussi original et aussi fort aient échappé à l'attention de ceux qui ont, en Angleterre et en Écosse, philosophé dans le même esprit [1].

On peut dire sans doute que lord Herbert a, comme lord Bacon, ramené la philosophie à l'observation des faits; mais l'un ne doit rien à l'autre. Il ne se sont pas imités, et ils ne se ressemblent pas. On croirait presque que ces deux contemporains ne se sont pas connus. J'accorderai, si l'on veut, que l'un et l'autre sont les promoteurs de la méthode expérimentale. Mais Bacon la destine à la recherche et à la connaissance des faits extérieurs, ayant pour

[1] Reid, Appendix, note A, v et vi.

but unique la restauration générale des sciences. Herbert, en cherchant la vérité fondamentale dans les notions premières et universelles de l'esprit humain, ramène la science philosophique, la spéculation métaphysique elle-même à l'observation des faits internes; il en fait la base de l'analyse des idées, et inaugure ainsi cette méthode expérimentale que les modernes ont récemment appelée la méthode psychologique.

Certes, prendre une telle initiative avant Descartes n'est pas un médiocre mérite, et l'on peut trouver surprenant, en effet, que Locke, Hume, Reid, Beattie, Oswald et les autres Écossais aient négligé d'en tenir compte. Ce n'est pas que lord Herbert ait été immédiatement oublié. Nous verrons que plus d'un demi-siècle après sa mort, on s'occupait encore de lui, et l'on n'en parlait qu'avec une grande estime. Mais c'était moins sa doctrine philosophique, que les conséquences qu'il en tirait relativement à la religion, qui éveillaient la sollicitude des critiques; car il a, le premier dans son pays, établi, en dehors des dogmes de la foi, et à certains égards en opposition avec la foi, une doctrine de religion naturelle. En toutes choses, il est le philosophe de la nature.

Mais, à la différence de ceux qui prétendent à ce nom, il trouve dans la nature la raison humaine, et, dans la raison humaine, les principes de la vérité, en sorte que notre esprit, loin d'être une table rase, porte gravés de divins caractères, et, qu'au lieu de tout devoir à l'expérience, c'est-à-dire

à la sensation, il tire de lui-même les lois de l'expérience. Sur tous ces points, Leibnitz, Reid, Kant, n'ont pas mieux dit.

Mais de ces généralités incontestables, Herbert déduit, par rapport à la révélation, des conséquences qui seront moins facilement acceptées. Ses vues sur l'histoire des croyances humaines prêteraient à plus d'une objection. Ce serait l'objet d'une discussion tout historique qui ne saurait trouver place ici. Remarquons seulement par quel fil ses idées sur le christianisme se rattachent à ses idées philosophiques.

Pascal a dit que le pyrrhonisme servait à la religion. Par une conséquence assez naturelle, la religion peut facilement trouver suspecte toute philosophie ouvertement hostile au scepticisme. Celle-ci a pour principe la foi dans la raison humaine, et il n'est pas étonnant que cette confiance dans les lumières naturelles rendent l'esprit plus indépendant de toute autorité, plus insensible à l'empire des traditions. Il n'y aurait qu'une tradition universelle qui pourrait le convaincre, comme expression d'une loi générale de l'esprit humain. Aussi malgré quelques réserves dictées, ce semble, plutôt par la prudence que par la conviction, Herbert peut-il être difficilement disculpé d'une grande liberté de penser à l'égard du christianisme. Tout au plus voit-il dans la révélation évangélique l'effet d'une dispensation particulière de la Divinité, qui a voulu rendre plus positives, plus persuasives pour le commun des mortels, les vérités que sa providence générale avait

orginellement déposées dans l'âme créée à son image. Or, réduite à ces vérités primordiales, la religion, il faut bien l'avouer, perd une grande partie des dogmes qui la caractérisent, et n'est plus que la forme mystique d'une philosophie théiste à laquelle elle n'ajoute rien d'essentiel. Tant d'honnêtes gens l'ont ainsi comprise en Angleterre dans le siècle qui a suivi Herbert, sans croire pour cela cesser d'être chrétiens, qu'il serait trop rigoureux de leur en refuser le titre. Les doctrines ariennes ou unitairiennes peuvent s'unir à des croyances qui admettent encore la divinité du christianisme. Mais on ne peut méconnaître dans Herbert une forte tendance à ce que Coleridge appelait *le minimifidianisme.*

Ce n'est pas d'une autre part rendre un mauvais service à la religion chrétienne que de consolider les bases de la religion naturelle. Leibnitz a remarqué que la seconde ne pouvait être ébranlée, sans que la première en souffrît, et sous ce rapport, les convictions de Herbert, motivées avec force, exposées avec l'accent d'un sentiment vrai, ne peuvent manquer de toucher tout esprit sincère, et même de satisfaire plus d'un esprit exigeant. Nous vivons dans un temps où l'on s'est plu, des côtés les plus opposés, à jeter tant de discrédit sur les spéculations religieuses de la raison, qu'il peut n'être pas inutile de relire, malgré sa forme pédantesque, la profession de foi d'un esprit ferme qui a jugé et condamné toutes les sectes sans abandonner la cause de Dieu.

Ces derniers mots que lord Herbert emprunte à Bradwardine, nous rappellent un point capital dans les controverses anglaises du dix-septième siècle, et peut-être le principal motif qui sépara Herbert de l'enseignement de l'Église. On sait que des écoles théologiques, non contentes de nier ou d'amoindrir l'autorité de la raison dans le champ de la vérité, contestent avec encore plus de rigueur les droits de la conscience morale, et déclarent le cœur de l'homme bien plus pervers encore que son esprit n'est faible. Il y a une manière de défendre la doctrine du péché et de la grâce qui exagère à ce point sa déchéance originelle, qu'il devient incapable de tout bien, et que l'action miraculeuse de Dieu peut seule faire renaître en lui autre chose que le péché. Le libre arbitre est déclaré impuissant par lui-même, et il n'y a plus de vertu véritable qui ne soit surnaturelle.

Ce système n'a jamais été soutenu d'une manière plus absolue que par l'évêque Bradwardine, qui s'imaginait défendre la cause de Dieu ; et il fut repris par la Réforme allemande trop empressée de rendre au Christ seul les vertus rédemptrices qu'elle accusait l'Église romaine d'attribuer à des pratiques insignifiantes. Luther poursuivit cette guerre déclarée à la nature humaine, Calvin enchérit encore sur Luther, et leurs doctrines absolues furent en général adoptées par les sectes rigoristes de la Réforme britannique. Ce mépris dogmatique de la nature humaine révoltait lord Herbert. Il n'avait pas cru que notre esprit eût été créé incapable d'arriver par lui-même

à la vérité; il ne put admettre que le cœur humain n'eût par lui-même d'autre vocation que celle du mal. Il prit la défense de l'humanité, et crut en plaidant pour elle, plaider la cause de son auteur. Aussi une grande partie de son ouvrage est-elle une réfutation indirecte de Bradwardine et des sectes qu'il accuse ainsi que lui d'un injuste fatalisme, et par une réaction naturelle, il se jette dans un optimisme trop indulgent peut-être, mais certainement juste et généreux dans son principe. Sans doute, il n'est pas certain, comme il voudrait le croire, que l'instinct naturel ait toujours guidé sûrement les hommes à de saines idées sur le vrai et le faux, sur le juste et l'injuste. Les bonnes semences que Dieu a mises en nous ont besoin pour germer de quelque culture. L'expérience et la réflexion sont nécessaires à l'éducation de l'humanité. Les événements, les exemples, les traditions, les institutions, ou d'un seul mot le temps, voilà les conditions du progrès dans la science comme dans la morale, et ce n'est qu'à la longue, à la lumière de la méditation et de l'étude que la philosophie peut découvrir dans les notions communes les vérités éternelles. Avant qu'on n'eût tracé de cercle, tous les rayons étaient égaux, et dès qu'il a pris naissance, l'esprit de l'homme était fait pour le reconnaître. Mais il est à croire qu'il ne s'en est avisé qu'après avoir tracé plus d'un cercle.

Toutefois, la pensée générale de lord Herbert reste vraie. « Notre âme, dit Bossuet, a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapports,

c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences. » En d'autres termes, nous possédons des vérités premières et les moyens de les appliquer. Au nombre de ces vérités est celle-ci, que notre volonté doit être gouvernée par notre raison. En d'autres termes encore, l'homme est raisonnable et libre. C'en est assez pour autoriser les principales conclusions auxquelles lord Herbert est arrivé.

Aussi nous paraît-il qu'un rang plus élevé que sa réputation lui est dû dans la philosophie de son temps. Il n'a point eu de maître ni de disciple, il n'a point fait école, les Écossais l'ont reproduit sans le connaître. Malgré la singularité de sa vie et le bruit de son nom, il est resté pour ainsi dire obscur. Qu'il n'ait pas atteint la renommée de Bacon, on le comprend ; l'inégalité des talents est trop évidente. Dans les sciences même, les dons de l'imagination sont comptés. La médiocrité de l'écrivain chez Herbert a nui au philosophe, et notre témoignage tardif, même après celui de Hamilton, ne le replacera pas sur le niveau de Locke, de Reid, de Hobbes et de Hume, quoiqu'il fût digne de figurer dans leur compagnie et de disputer avec eux.

Nous ne pouvons dire adieu à lord Herbert, sans nous expliquer en peu de mots sur cette philosophie du sens commun dont la mention et souvent l'éloge peuvent revenir dans ces pages. Autrement, on en pourrait conclure qu'elle est à nos yeux toute la philosophie, et que la science doit être étroitement contenue dans les limites que lui posent les travaux de

Reid et de Stewart. Autant vaudrait dire qu'il n'y a pas, à proprement parler, de métaphysique, et que Platon et Aristote ont perdu les trois quarts de leur temps. D'ailleurs, Hamilton lui-même n'a cru pouvoir sauver l'école écossaise qu'en la fortifiant par des emprunts à la critique de Kant, qui pourtant ne passe point pour avoir réduit la raison et la science aux croyances naturelles du sens commun.

De la critique kantienne, en effet, date l'opposition que l'école allemande se plaît à établir entre la science et le sens commun. Il faut sans doute lui accorder que l'une n'est pas l'autre, et qu'à les assimiler absolument, on s'exposerait aux erreurs de celui qui conformerait l'astronomie au témoignage apparent des sens et jugerait de la nature de la lumière ou des lois de l'optique, d'après ce que la simple vue nous en apprend. Oui, si la philosophie n'était que le sens commun, il n'y aurait véritablement pas de philosophie; et comme le sens commun est variable et divers, comme il est en toutes choses le résumé des plus simples et plus ordinaires suggestions de l'expérience de la vie, c'en serait fait des autres sciences, qui toutes sont l'œuvre laborieuse du temps et de l'étude, la conquête des esprits d'élite. Enfin, à moins de réclamer pour la raison humaine abandonnée à elle-même la certitude et l'infaillibilité, il n'y aurait pas de vérité, car toutes nos connaissances, si la réflexion ne les contrôle, peuvent n'être qu'illusions et préjugés.

Mais la philosophie du sens commun n'est pas simplement le sens commun. C'est le sens commun,

plus la réflexion, l'observation, la méthode; ou plutôt c'est la solution, tentée du moins, de ce problème : le sens commun étant donné, en trouver la philosophie. En d'autres termes, si par l'étude de l'esprit humain, observé en soi et dans son histoire, on distingue et l'on constate un certain nombre de connaissances et de croyances, en déterminer l'origine, le sens, la portée, la valeur, c'est ériger le savoir naturel en science, et faire la philosophie du sens commun. Un philosophe allemand, Herbart, a très-bien remarqué que certaines notions, que les philosophes réputent tellement nécessaires à la raison humaine qu'elles en sont comme les lois primitives, se trouvent cependant si obscurément enveloppées dans les jugements empiriques qui guident l'existence du commun des hommes que fussent-elles des idées nécessaires, elles ne peuvent être regardées comme des connaissances universelles, comme des *notions communes*, puisqu'elles ont besoin pour être distiguées, élucidées, ramenées à leurs éléments essentiels, d'un travail réfléchi, et ne sont rendues présentes à la conscience, dans leur essence propre, qu'à l'aide d'une investigation, d'une analyse scientifique qui est du ressort de la psychologie. Il y a telles des vérités les plus usuelles qui font loi pour la raison, dont l'expression régulière et logique, la première fois qu'elle est signifiée même à des esprits cultivés, les frappe comme une nouveauté et les étonne avant de les persuader.

Les lois de l'intelligence, qui servent de fondement à nos connaissances, sont cachées comme tous

les fondements; il faut creuser pour les découvrir.

Ainsi la philosophie du sens commun n'est pas le sens commun même. Elle en est, comme le nom l'indique, la philosophie. Mais cette philosophie est-elle toute la science? elle n'est pas même celle de l'esprit humain tout entier; elle en est la description raisonnée; et en cette qualité, elle peut être considérée comme une nécessaire introduction à la philosophie première. Elle doit même servir de contrôle, de pierre de touche à tout système ultérieur. Aucun système n'est valable en effet, s'il ne confirme nos idées nécesaires, et celles-ci ne se démêlent au milieu de tant de notions expérimentales ou accidentelles qui remplissent notre esprit que par un examen attentif et prolongé des faits que la conscience nous révèle. Ces faits sont de diverse nature; c'est l'erreur d'une psychologie crédule et superficielle que de les confondre et de les mettre tous sur la même ligne. Elle part d'une hypothèse hasardée, si elle suppose qu'une autorité égale s'attache indistinctement à tous les renseignements de la conscience. De même que l'éducation, l'exemple, les épreuves de la vie, souvent enfin notre caractère personnel, peuvent nous inspirer des sentiments qui ne sont pas dans la vérité, c'est-à-dire conformes au bien ou favorables au bonheur, il se peut que des causes particulières encombrent notre esprit de notions qui ne sont ni vraies ni justes, et la conscience mal consultée rend souvent témoignage de nos illusions et de nos préjugés. C'est la

faiblesse de l'individu, mais ce peut être aussi celle d'une génération, d'une époque, d'une nation, et le sens commun n'est guère que la généralité des croyances d'un temps et d'un pays donnés.

Un travail de révision et d'analyse est donc indispensable pour séparer dans le champ de la conscience le bon grain de l'ivraie, et même, après qu'on a réussi à réduire les faits de conscience à ce qu'ils ont d'universel et de fondamental et à en tirer les leçons mêmes de la nature, il reste encore à faire quelque distinction entre les notions communes auxquelles il semblerait que lord Herbert voudrait qu'on accordât la même confiance. Il est rare qu'elles ne puissent pas être rangées en trois classes. Les unes sont des connaissances tout empiriques, que nous avons puisées sans contrôle dans l'exercice pratique de nos facultés perceptives ; les autres sont des idées essentielles, d'une application plus générale, qui s'induisent légitimement de l'ensemble de nos connaissances ; quelques-unes enfin sont de véritables principes, des vérités enveloppées dans les précédentes, et qui dès qu'elles en sont extraites sous leur forme la plus générale, peuvent être posées comme les lois de l'entendement et de la nature. Au premier rang de celles-ci sont les vérités nécessaires.

Des exemples feront bien comprendre ces distinctions.

J'appelle notions empiriques les conclusions irréfléchies que nous tirons de l'expérience de la vie, les illusions naturelles, semblables à celles qui nous

persuadent que la sensation n'est que dans nos sens, ou que les qualités secondaires des corps ressemblent aux sensations qu'elles nous causent.

Les seconds faits de conscience, mieux observés et plus instructifs, sont ces croyances, ces convictions plutôt, qui semblent défier le doute, comme par exemple la foi dans la réalité de l'objet de la perception externe, ou l'induction spontanée qui de plusieurs faits réunis conclut la probabilité ou même l'assurance de leur constant retour.

Enfin dans ces divers phénomènes du moi pensant, on peut démêler ceux qu'une signification éminente permet d'ériger en principes psychologiques, et qui demandent, pour être isolés et appréciés dans toute leur valeur, de la méditation et de la méthode. Le plus grand exemple connu est le fait de l'existence compris dans le fait de la pensée, dont le *Cogito* de Descartes est la célèbre expression. Mais de ces principes de la nature humaine, la méthode dialectique peut extraire des vérités plus abstraites et plus impératives encore. Celles-ci sont comme les axiomes de la nature des choses. Ce sont les vérités nécessaires, lesquelles enveloppées dans toutes nos connaissances expérimentales les cautionnent en quelque sorte et leur servent de titre.

Le type le plus connu et le plus familier de ces vérités absolues sont les vérités mathématiques. Si elles n'étaient armées d'une autorité irréfragable, quelle foi mériterait le système du monde, la science de l'optique, la mécanique même, et toute la physyque soumise au calcul? Il serait facile de montrer

qu'un même caractère de nécessité appartient aux principes de la logique et à ceux de la morale. Enfin au-dessus de ces sciences particulières, s'élèvent des vérités nécessaires d'un ordre encore plus général et qui sont comme les lois primitives de la raison, car sans elles la raison ne pourrait ni savoir ni penser. Et telle est la prérogative de la raison que ses lois primitives sont les lois mêmes de l'être. On doit comprendre qu'une haute métaphysique est nécessaire pour mettre en pleine lumière la valeur tout ensemble logique et ontologique de ces idées souveraines de toutes les idées. Une suite d'observations qui n'aboutiraient qu'à la statistique de toutes nos manières de penser nous donnerait peut-être un inventaire de la raison, mais non une estimation exacte du prix de tous les articles qui le composent. La découverte de ce que la raison humaine contient de raison absolue est l'effort le plus élevé de la science.

Il ne faut pas croire en effet qu'il soit facile de ramener à leurs termes essentiels les principes les plus usuels de la raison. Essayez par exemple d'entretenir un homme d'un esprit ordinaire du principe de causalité, de la connexion qui unit l'effet à la cause. « Je le sais, vous dira-t-il, et le voici : Il n'y a point d'effet sans cause. » Et charmé de l'évidence, il ne s'apercevra pas que sa réponse n'est qu'une puérile tautologie. Peut-être même vous faudra-t-il quelque soin pour lui faire comprendre que l'expression véritable, comme la véritable idée du principe de causalité, est en ces termes : « Tout ce

qui commence d'exister a une cause ». Puis s'il faut montrer sur quoi se fonde ce principe, on se trouvera obligé de discuter bien des théories différentes et de délivrer de toutes les atteintes de l'empirisme, du criticisme, du scepticisme, l'élément *a priori* de toutes nos connaissances. Et pourtant si cet élément nous échappe, si nous ignorons le lien nécessaire de la cause et du changement, que pouvons-nous savoir de l'histoire naturelle du monde, de l'histoire civile de l'humanité?

Il faut bien que l'analyse et l'appréciation de ces formes graduées de la connaissance ne soit pas une tâche si aisée, puisque Descartes lui-même a méconnu la valeur absolue des vérités nécessaires. Le grand géomètre a osé regarder les mathématiques comme des décrets arbitraires de Dieu. C'est un système de despotisme, s'est écrié Leibnitz. A ce compte en effet, il n'y aurait pas de loi dans le royaume de la vérité. Dieu serait l'idéal du monarque asiatique, et tout serait bon plaisir dans la nature des choses. Des pères de l'Église eux-mêmes ne l'ont pas admis, et depuis Leibnitz, il n'est plus permis d'ignorer l'existence et le caractère des vérités nécessaires. Kant, bien qu'il se soit attaché à leur trouver un reste de subjectivité qui les affaiblit, a contribué à les affermir, en démêlant, avec plus de rigueur que personne avant lui, leur origine et leur rôle dans le savoir humain. Aussi sommes-nous fondé à répéter que toute philosophie est incomplète, superficiellement psychologique, qui ne remonte pas des phénomènes de l'esprit humain aux vérités nécessaires.

C'est en général le faible de la philosophie dite du sens commun. Ce n'est pas qu'elle ne soit dans la droite voie, lorsqu'elle cherche à s'appuyer sur les principes ordinaires de la croyance humaine, sur ce que Reid appelle comme Herbert notions communes ou premiers principes [1]. Mais elle ne creuse pas à une assez grande profondeur, pour en découvrir les vrais fondements. Ainsi les *notions communes* de lord Herbert sont bien la preuve qu'il cherchait des bases à la science et à la raison, et souvent dans cette recherche, il a montré de la sagacité et poursuivi la vérité avec l'exigeante curiosité qui sied au philosophe. Mais souvent aussi il s'est borné à établir des faits, à indiquer comment l'esprit humain procède et non le droit qu'il a d'agir comme il agit. Il devait faire quelques pas de plus, et dans la lumière de la raison pure, il aurait contemplé la vérité suprême, le point tout ensemble obscur et brillant où se consomme l'union de la science et de la réalité. Trop souvent éprise de l'idée, la science dédaigne les renseignements de l'observation externe. Platon semble rougir d'y ajouter foi. Plus souvent encore, se bornant à ces inductions de l'expérience, la philosophie abdiquant son droit et son nom, se réduit à la description des phénomènes. Herbert, et les Écossais, et quelquefois nos éclectiques n'ont dépassé que de quelques pas cette limite ; ils ont bien paru reconnaître à toutes les notions que nous fournissent l'expérience et l'observation la nécessité

[1] *Essays*, I, 2, et VI. 4.

d'un point de départ solidement fixé, mais ils l'ont placé trop près d'eux, ils ont maintenu la philosophie trop en deçà de la métaphysique. C'est le génie anglais, docile en cela aux ordres de Bacon. Cette méthode a cela de bon qu'elle ne conduit guère qu'à des vérités, mais elle n'atteint pas à toute la vérité accessible à nos facultés. Elle nous refuse notre part de science absolue, c'est-à-dire ce qui fait l'honneur de l'esprit humain, ce qui atteste le mieux sa divine origine, cette communauté avec Dieu dont l'antiquité n'a pas douté. Le divin pourrait être défini l'unité de la pensée et de l'être. Tout l'effort de l'esprit humain est d'y tendre, et lorsqu'à la lueur de la dialectique, il l'a entrevue, il semble qu'il ait aperçu Dieu. Le mythe du buisson ardent est le symbole de cette lumière éblouissante où se cache et cependant apparaît la Divinité. La science pure est la théophanie des sages. La philosophie est la religion prise à sa source, et la nature humaine le point de départ de la connaissance de Dieu.

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RÉVOLUTION

CHAPITRE PREMIER

LORD BROOK

La renommée du philosophe de Cherbury s'est soutenue jusqu'à Locke qui le cite et dont un contemporain l'a méthodiquement réfuté[1]. La discussion de sa doctrine semblait comprendre la question des idées-innées dont les uns le faisaient le défenseur, les autres l'adversaire, et surtout elle entraînait l'examen du déisme qui prit faveur au commencement du siècle suivant. Cependant nous ne pourrions suivre immédiatement la fortune de son système et de son nom, sans porter du trouble dans la chronologie qui doit présider à toute histoire, à celle des idées comme à celle des faits. Elle n'est déjà

[1] Thomas Halyburton, Écossais, mort en 1714. *Natural religion insuffisant and revealed necessary*, dans l'édition de ses œuvres de Londres, 1835.

que trop troublée, cette chronologie si nécessaire, par l'inégale durée de l'existence des personnages que nous passons en revue. Il se trouve parfois que bien que contemporains, ils assistent à des époques différentes. Ceux qui sont venus le plus tôt sont quelquefois partis le plus tard, et il n'est pas toujours facile de leur assigner leur place dans le temps.

Ainsi lord Herbert prit part aux premiers actes de la révolution d'Angleterre. Avec lui nous avons donc atteint les débuts de cette grande crise religieuse et politique où la philosophie a tour à tour évité ou reçu le coup des événements, et nos premiers soins sont dus à ceux qui ont trouvé le temps de penser et d'écrire à l'heure où tout le monde pouvait ne songer qu'à agir. C'est le propre de la révolution d'Angleterre qu'au lieu d'absorber l'esprit humain, d'en suspendre en quelque sorte le mouvement, elle l'a plutôt excité, tout en le retenant dans certaines voies. Une controverse spéculative très-animée s'élevait sur des questions qui opposaient les partis les uns aux autres. Les discordes publiques pouvaient se rattacher par quelque côté à des discussions d'école, et des problèmes philosophiques contribuaient pour quelque chose à la guerre civile.

Mais les troubles qui agitaient la société anglaise n'étaient pas la seule cause d'ébranlement qui dût remuer le monde moral. Il était arrivé en 1637 un événement qui comptera à jamais dans l'histoire de l'esprit humain, j'ose ajouter de l'espèce humaine; car la philosophie ne reste pas avec le temps étrangère au sort de l'homme en société. Un inconnu

avait publié en Hollande deux ouvrages dont l'un devait faire une révolution dans les mathématiques, l'autre dans la philosophie. Descartes avait donné au monde sa géométrie et sa méthode.

C'est longtemps avant ces immortelles révélations du génie que lord Herbert avait publié son principal ouvrage, et jusqu'ici nous avons eu à faire à des philosophes pour qui n'existait pas celui que Dugald Stewart a nommé le père de la véritable métaphysique[1]. Désormais il n'en sera plus ainsi, et nous ne trouverons guère d'écrivains qui n'aient entendu parler de Descartes. Nous le verrons cité souvent, même admiré, et il circulera dans les esprits des idées qui viendront de lui, sans qu'elles lui soient toujours rapportées. Son influence se fera sentir chez ceux-là même que ses raisonnements n'auront pas persuadés. Ils seront toujours rares, les esprits qui adopteront en les comprenant dans leur vrai sens, son célèbre *Cogito*, sa théorie des idées innées, sa preuve de l'existence de Dieu ; pour sa physique, elle n'obtiendra guère que des allusions. Mais la plus grande œuvre de Descartes, c'est d'avoir connu, montré, fixé l'esprit de la philosophie moderne. Il lui a donné pour règle l'évidence, pour base la pensée, et par là il l'a faite à la fois rationnelle et expérimentale dans la mesure où elle doit être l'un et l'autre. Depuis Descartes, il n'a plus été permis à une intelligence philosophique de fonder la science sur des principes métaphysiques donnés par la tradition ou par l'hypothèse.

[1] *Hist. des sc. mét.*, t. I, p. 178 et 227, *trad.*

Rappelons-nous donc désormais que tous les philosophes, tous les écrivains qui vont passer sous nos yeux ont vécu entre une révolution philosophique en France et une révolution politique et religieuse en Angleterre.

Lord Brook est de ceux qui n'ont guère connu que la dernière. Mais en revanche il est un des plus remarquables exemples de l'alliance dans un même esprit des préoccupations de la philosophie avec les passions de la vie publique. Son nom a trouvé place en effet dans la littérature et dans l'histoire, et d'abord il nous ramène à ce Fulke Greville[1], l'ami de sir Philip Sidney, poëte comme lui, comme lui d'un caractère chevaleresque et aventureux, lié avec Bacon qu'il servit dans sa fortune et négligea dans ses disgrâces[2], homme de cour, membre du parlement, amiral, chancelier de l'échiquier, et qui fut promu à la pairie sous le nom de lord Brook de Beauchamp. Assassiné par un domestique, qu'il avait offensé, il fut enterré à Warwick; il avait voulu qu'on gravât sur son tombeau : « Fulke Greville, serviteur de la reine Élisabeth, conseiller du roi Jacques et ami de Philip Sidney[3]. » Il était de cette classe d'hommes dont Sidney et Raleigh sont les plus brillants modèles. Il avait eu l'idée de se retirer

[1] Greville ou Grevile, né en 1554, baronnet en 1597, pair en 1617, mort en 1628.

[2] *Bacon, sa vie*, etc., ch. II, p. 31, et ch. VII, p. 140.

[3] « Fulke Greville, servant to queen Elisabeth, counsellor to King James and friend to Philip Sidney. Tropheum peccati. » Le sens de ces derniers mots est obscur. Peut-être a-t-il voulu dire que sa tombe était trop belle pour un pécheur.

du monde pour écrire l'histoire de la querelle et de l'union des deux Roses, et surtout l'histoire de la reine. Il a laissé une vie de Sidney, un recueil d'essais de sa jeunesse, des poésies pour la plupart[1]. Mais on y remarque une lacune de vingt-deux pages qui contenait un traité sur la religion supprimé par ordre de l'archevêque Laud ; nouvelle preuve du peu d'orthodoxie de ces seigneurs lettrés, guerriers et politiques, qui semblaient défier l'esprit de secte du temps.

Lord Brook mourut sans postérité. Sa pairie passa à un de ses parents, Robert Greville, né vers 1608, et qui, de bonne heure, témoigna sa sympathie pour les puritains. Aussi, le moment venu, embrassa-t-il avec énergie la cause du parlement. Il se montra, dans la chambre des pairs, constamment opposé à toute concession, et, non content de repousser toute paix sans garantie, il fit la guerre. Après la bataille d'Edge Hill, il fut de ceux qui exhortèrent avec le plus de chaleur la cité de Londres à envoyer sa milice à l'armée. Son régiment, avec ceux de Hampden et de Hollis, supporta tout le poids du combat de Brentford. Il eut des commandements plus importants dans l'armée du comte d'Essex, dans celle de sir John Gell, et marcha avec lui sur Lichtfield, où le roi tenait garnison. C'est là, pendant le siége, qu'il reçut une balle dans la tête en regardant par une fenêtre, et mourut sur le coup (février 1643). Sa mort inspira de vifs regrets

[1] *Certaine learned and elegant Workes of the R. H. L. Brooke.* 1633. *Remains of id. being poems*, 1670.

au parlement et à son parti, dont il avait toute la confiance. « Ceux qui le connaissaient le regardaient, dit Clarendon, comme un homme bon et droit ; mais c'était, sans aucun doute, un de ceux qu'on aurait le plus difficilement ramenés à l'ancien gouvernement de l'Église et de l'État [1]. » Le matin de son dernier jour, faisant, suivant sa coutume, sa prière en public, il demanda au ciel, si la cause qu'il servait n'était pas juste et légitime, de le faire périr sur-le-champ. Aussi sa mort fut-elle regardée par les royalistes comme un jugement de la Providence, tandis qu'elle lui a mérité les éloges de Milton, et que l'évangélique Baxter l'a placé dans le ciel avec White, Pym et Hampden.

Deux ans avant sa mort, on avait imprimé l'ouvrage qui le recommande à notre attention ; ce n'est pas moins qu'un traité sur la nature de la vérité [2]. Il y a longtemps que la relation intime qui unit l'intelligence à la vérité a conduit des esprits absolus à identifier l'une avec l'autre. C'est cette idée, prise à la lettre, que lord Brook grave au frontispice de son ouvrage, imprimé par les soins d'un ami, en 1641 ; car, cette année-là, l'auteur avait toute autre chose à faire que de la métaphysique. La nature de la vérité, son union, son unité avec l'âme, quel sujet, quelle source inépuisable de réflexions et de recherches, et combien, trente ans avant Male-

[1] Clarendon, *Hist. de la Rébellion*, t. V, p. 257.

[2] *The nature of Truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties, acts, one with Truth discussed, by the R. M. Robert, lord Brook, etc.* Lond., 1641.

branche, il est curieux de voir un soldat de la révolution d'Angleterre travailler à prouver ce que dit Platon, que l'âme reconnaît sa consanguinité, quand elle contemple la lumière divine[1] ! Aussi doit-on braver, pour le lire, toute l'affectation du langage figuré dont Greville se complaît à parer sa pensée, ce reste d'euphuisme que le grand seigneur semble avoir conservé des traditions de la cour des Tudors.

Quoiqu'il fût un puritain, l'ouvrage avait été approuvé par l'évêque de Londres, comme le montre une attestation de son chapelain, du 29 novembre 1640 ; mais aussi, parce qu'il est puritain, l'auteur dit que son ouvrage n'est que le prodrome d'un second sur la vérité prophétique révélée dans l'Apocalypse. Dans celui-ci, il a traité de l'esprit au sens mystique du mot ; et aujourd'hui, il traite de la vérité morale, dont la nature nous est inconnue, bien qu'elle passe pour être davantage à notre portée.

Écoutons-le donc nous dire que, malgré sa royale, sa divine origine, la vérité est près de nous ; elle a son trône dans l'entendement ; elle y règne. Elle y apparaît sous deux notions, celle de l'être et celle de l'action. L'entendement, ainsi considéré, est dans son essence un rayon de la lumière divine, et, dans son action, une connaissance de la vérité qui émane de la même lumière. Or sont-ce là deux choses,

[1] C'est ainsi que dans sa préface Brook traduit le passage de la lettre à Denys, où après la phrase célèbre qu'on a voulu appliquer à la Trinité. Platon dit que l'âme humaine tend à apprendre ce que sont toutes les choses divines, qu'elle contemple comme des *choses de famille*, *συγγενῆ*, *cognata*, ép. II.

l'une qui reçoit, l'autre qui est reçue? L'entendement n'est-il qu'un *récipient*, une faculté, comme les doctes le prétendent? Tout être en physique suppose trois choses qui sont comme la source, le canal, l'eau distribuée (*imparted*). Si l'entendement n'est que le canal, d'où vient ce qu'il reçoit et conserve? Cette lumière qu'il contient peut-elle naître d'une créature? cette créature serait plus qu'une faculté; elle serait supérieure à l'entendement. Il faut donc que celui-ci ait la lumière en lui-même; autrement, il ne comprendrait pas la lumière; car saint Jean l'a dit « : les ténèbres ne la comprennent pas (I, 5). » Si, au contraire, l'entendement et la vérité ne font qu'un, c'est le père des miséricordes qui dispense la lumière. La lumière dispensée constitue un être composé de matière et de forme, ce qu'on appelle une créature raisonnable. L'unité de ce qui reçoit et de ce qui est reçu n'a rien de surprenant dans un être émané de l'être immense et éternel. Chaque être alors n'est que son propre contenu; et ainsi tombe la question de savoir si l'âme est un contenant et un contenu. L'âme et le corps ne sont ni l'un ni l'autre, mais ne font qu'un, comme mari et femme.

Sur cette explication, qui paraîtra des moins satisfaisantes, s'élève une question : tous les êtres ne sont-ils donc qu'un seul et même être? Il est certain que tout être semble aspirer à l'unité. En Dieu, l'unité coexiste avec la trinité. Tous ses attributs constituent son essence. Dans les créatures, les êtres spirituels sont unis par l'amour; l'être moral n'est

pas séparable de l'être spirituel. Les sens, qui sont si nobles que rien n'est dans l'intellect qui n'ait été dans le sens, n'ont toute leur vertu que dans le sens commun qui les réunit. Tous n'en sont qu'un, le tact. Dans l'être physique, tout est accord, attraction, harmonie. L'âme est une; ses habitudes (facultés, opérations, fonctions, etc.) sont diverses, mais ne sont que ses phénomènes. La foi même et la raison ne diffèrent qu'en degré, non en nature; en sorte que la connaissance et la grâce ne sont qu'une même chose, malgré des différences apparentes. Connaître est un acte d'adhésion, d'union, par conséquent un certain degré de l'amour. Si l'on ne connaît pas Dieu, on sait qu'il est bon, et l'on aime la bonté. La connaître, c'est s'identifier avec elle[1]. On sait que Dieu est l'acte pur; mais l'âme n'est que la puissance d'agir, l'action même, l'acte premier ou second. L'activité est la forme de l'âme, et la forme qui constitue l'être est l'être[2]. La distinction réelle entre la substance et l'accident n'est qu'une vieille imposture[3]. L'âme, il est vrai, se révèle par des apparitions distinctes, des phénomènes successifs; mais ces intervalles ne sont rien et appartiennent à sa nature; ils constatent son identité. On oppose le bien et le mal : mais le mal n'est qu'un non-être. Une action mauvaise est celle où il n'y a pas autant de bien qu'il en doit y avoir. Bien des différences prétendues sont aussi vaines

[1] « What good we know, we are. » Ch. IX, p. 50.
[2] « Forma quæ dat esse est esse. » Ch. X.
[3] « An aged imposture. » *Ib.*, p. 88.

que ces illusions des sens qu'ont dissipé Copernic et Galilée.

Ces considérations, et d'autres semblables, prouvent que toutes les choses ne sont qu'une vérité [1]. Tout émane de la puissance divine, et le bonheur et le malheur ne diffèrent que dans le cerveau. Il faut donc supprimer les fausses divisions des sciences, et surtout la distinction de l'être et de la cause, puisqu'il n'y a pas d'autres causes que Dieu, et l'émanation de Dieu est la vraie matière première d'Aristote. Les causes secondaires consistent dans la distinction que nous faisons de deux choses dont l'une précède et l'autre suit, comme, par exemple, le comprendre et le vouloir, mais c'est une manière de parler tout humaine. La distinction n'est pas même rigoureusement vraie, quand on l'applique à Dieu et aux choses. Les choses ne sont, à proprement parler, que des rayons.

Cette argumentation d'ailleurs superficielle et sophistique regorge, comme on voit, de panthéisme, et d'un panthéisme dont on n'aperçoit ni le sens ni le but, car lord Brook conclut de l'abolition de toute solution de continuité entre la Divinité et l'univers, qu'il n'en est que plus nécessaire de vivre chrétiennement, c'est-à-dire en Dieu. Il faut convenir que ces phrases consacrées : Dieu est la vérité. — La vérité est une. — Il n'y a d'être véritable qu'en Dieu, et d'autres semblables, rendent plausible, logi-

[1] « All things are one truth. » XIII.

que même, une sorte de panthéisme verbal qui pourrait légitimer la doctrine de l'unité de substance. Lord Brook n'a pas su échapper à la séduction que l'équivalence ou l'identité des termes exerce sur l'esprit, et il a conclu à l'identité des choses. On a pu cependant remarquer combien est faible le raisonnement par lequel il motive sa conclusion. Il se fonde sur ce que la lumière de l'âme ne peut venir que de Dieu. Mais d'abord ce ne serait pas une raison pour que tout ce qui n'est pas lumière en ce monde émanât de Dieu même, et le mot d'émanation réservé à la lumière, à la raison provenue de source divine, n'est qu'une métaphore qui ne suffit pas pour motiver un système. L'argumentation de Parménide dans l'antiquité, celle même de Spinoza parmi les modernes, quoiqu'elles se ressemblent peu, sont tout autrement spécieuses; et pourtant un penseur·chrétien comme Greville avait au moins, pour s'en défendre, l'hypothèse de la création absolue dont la théologie a fait un dogme. Philosophiquement, la méthode psychologique donnerait d'ailleurs les moyens de beaucoup affaiblir, même de détruire entièrement les apparences de conséquence dans les termes qui favorisent la croyance à l'universalité de la substauce divine. En tout cas, de ce que tout être est vrai, il n'est pas légitime d'inférer que la vérité soit tout être et tous les êtres. Elle est dans chacun comme réalité ; elle est la vérité de tous comme idée générale, et s'il est licite de supposer à eux comme à elle un principe unique. une source commune de l'être et de la pensée, cette supposition

légitime a besoin cependant d'être conciliée avec l'irréfragable conviction de la réalité des êtres individuels que nous suggèrent la perception extérieure et la conscience intime. C'est là, j'en conviens, une difficulté sérieuse, et qui fait toute la fortune du panthéisme. Mais pour la déclarer invincible, il faudrait l'avoir posée, étudiée, éprouvée en la connaissant bien. C'est ce que n'a pas fait lord Brook, qui se contente d'opposer au sentiment général, à la croyance naturelle, une théorie légèrement esquissée de la subjectivité de nos connaissances. Cette théorie peut avoir le mérite de lui être propre, mais elle serait plus forte, s'il avait mieux connu les sceptiques. Le panthéisme est toujours une supposition gratuite; j'ajoute que le panthéisme chrétien est une supposition inconséquente. Celui de Malebranche l'est bien : pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de Robert Greville, et comment aurait-il évité un danger auquel Fénelon lui-même n'a pas échappé toujours ?

Il n'est assurément pas sans intérêt de voir un membre du Long Parlement, un compagnon d'armes d'Essex et de Fairfax, laisser paraître, au moment où le bruit des armes annonçait la rupture entre son roi et sa nation, un écrit tout spéculatif où semble revivre quelque chose de l'esprit du néoplatonisme. Plus on étudie ce temps, plus on est frappé du mouvement qui agitait les intelligences en concurrence avec le mouvement qui agitait la société. La révolution d'Angleterre, fort étudiée dans ses causes et ses résultats politiques, ne l'a pas été assez comme une

crise de l'esprit humain attestée par une littérature spéciale. C'est que cette crise, bien qu'amenée par l'ébranlement général de la société européenne, est restée toute locale, et le monde a continué de se croire comme toujours entièrement séparé de la Grande-Bretagne. *Penitus divisos.*

Le rang de lord Brook et le rôle politique qu'il jouait dans les dernières années de sa vie ne permettaient pas qu'en aucun cas son ouvrage passât sans être remarqué. A peine avait-il paru, que Wallis en entreprenait la critique. Wallis avait alors vingt-cinq ans; il s'adonnait aux études les plus diverses en même temps qu'aux devoirs du ministère sacré. Les yeux ouverts sur le mouvement de la littérature philosophique, il était prompt à juger, à réfuter, et quoiqu'on le classe quelquefois parmi les platoniciens formés à Cambridge, le platonisme de lord Brook ne le satisfit pas. Son intention était d'adresser sa réfutation à lord Brook lui-même[1]. Il la lui dédie avec respect; mais au moment de la publier, il a, dit-il, appris sa mort, et il s'excuse de ce contre-temps *comme d'un solécisme*[2].

Son reproche général à lord Brook est l'abus des métaphores, et il a raison; le style figuré est le fléau de la philosophie. Il trouve une équivoque dans

[1] *Truth tried or animadversions on a treatise published by lord Brook intitled : The nature, etc., by J. W.* Lond., 1642. Cet ouvrage est mentionné dans un index inséré au tome Ier des œuvres de Wallis avec ce titre : *Veritas explorata sive animadversiones*, etc.

[2] La mort de lord Brook est du mois de février 1643 qui, suivant la manière de compter du temps, appartenait à l'année 1642, année de l'impression de l'ouvrage de Wallis.

l'emploi du mot de vérité. Pour dire que la vérité ne fait qu'un avec l'âme, il faut entendre par ce mot de vérité la simple counaissance du vrai. Il est exact au fond que la raison s'unit à la vérité, mais elles n'est pas la vérité même. La vérité est dans l'objet, et n'entre en conjonction avec l'intelligence qu'en tant qu'elle est perçue par elle. L'intelligence peut atteindre des choses passées, c'est-à-dire qui ne sont plus, des choses différentes entre elles, et certes elle n'est pas ce qui n'est plus, elle n'est pas différentes choses à la fois. Aussi lord Brook est-il conduit à prétendre que toutes les choses sont une même chose. Cela peut être vrai génériquement; elles sont, donc elles sont toutes de l'être; mais elles ne sont pas identiques spécifiquement. L'identité universelle aurait pour conséquence que Dieu ne ferait qu'un avec ses œuvres. Tel n'est pas le sens de cette expression : l'unité de Dieu ; elle équivaut à une infinie variété. Si lord Brook a pour lui Sadler, on peut lui opposer Ames[1], et les autorités sont divisées.

L'unité n'est pas proprement l'essence de Dieu, car il est un, parce qu'il est infini. Elle n'est pas non plus l'essence des choses, puisqu'elles ont un genre commun qui suppose la pluralité.

La connaissance elle-même n'est pas tout entière

[1] Probablement John Sadler, 1615-1674, qui a écrit sur les questions du temps, — William Ames (1576-1633), théologien distingué, adversaire des catholiques, des épiscopaux arminiens, auteur du *Puritanismus anglicanus*, 1610. Sa rigidité l'avait forcé de quitter Oxford pour se retirer en Hollande.

une avec l'âme. Cela n'est vrai que de ses facultés innées. Les connaissances dites habituelles [1] sont acquises. Elles sont un mode, *facultas facultata.* La *tabula rasa* d'Aristote est bien préférable à la réminiscence de Platon. La connaissance par la raison et la connaissance par la foi sont, l'une et l'autre, des *habitudes;* mais ne sont pas pour cela une seule et même chose, l'une étant une connaissance naturelle, l'autre une connaissance révélée. Par l'une, l'assentiment résulte de ce qu'on sait; il résulte dans l'autre de l'autorité de celui qui parle. Il y a ressemblance dans la forme de l'acte, mais non dans la cause qui le détermine. La foi qui sauve diffère encore de l'une et de l'autre, en ce qu'elle n'est pas seulement un acte de l'entendement, mais de la volonté.

Pas plus que les connaissances, les affections de l'âme ne font qu'un avec son essence. En général, les opérations de l'âme ne la constituent pas. Sa nature est bien d'être active, mais l'intelligence en est l'*acte premier*. C'est là ce qui spécifie l'âme, ce qui la définit. Ses facultés sont ses *actes seconds;* par elles, l'âme est qualifiée, et les qualités d'un être ne sont pas son essence. Les facultés mêmes ne sont peut-être des actes seconds qu'autant qu'elles sont en acte, c'est-à-dire qu'elles produisent des opérations. Ce sont autant de preuves que l'activité est dans la nature de l'âme. Mais la forme de cette activité ou actualité, autant dire l'essence

[1] *Habituel* dans le sens d'*habitus*, les connaissances *qu'elle a.*

de l'essence, est la rationalité. Car ce n'est pas la forme qui individualise la matière [1].

Ce langage d'école, très-intelligible pour ceux qui en ont l'habitude, ne tend qu'à montrer l'âme distincte de ses opérations, et, comme celles-ci diffèrent par le temps et le lieu, il faut, pour identifier le tout, dire que le temps et le lieu sont imaginaires, et Wallis reproche à lord Brook d'en être venu là, comme si la permanence en Dieu excluait la succession dans les créatures. Il va plus loin, il veut, et il est comme obligé de le vouloir, que les contradictions puissent coexister dans un même sujet, puisqu'il y a du bien et du mal dans un même acte, de la lumière et de la nuit dans le crépuscule. C'est là une opinion d'Anaxagore, rejetée par Aristote [2]. Il ne faut pas prendre pour des contraires des degrés différents, supposer la contrariété entre le plus et le moins. Une opinion, dit-on encore, est différemment comprise sans cesser d'être la même. Ainsi le système de Copernic a semblé d'abord démenti par les sens; mais, réellement, il ne l'est pas. Il peut donc être successivement jugé de deux manières opposées.

Enfin une dernière conséquence serait que, lorsque l'âme cesse d'être dans la vérité, elle cesse d'exister. Cependant, même en pensant le faux, elle pense : mal penser, c'est penser. Le mal méta-

[1] Cette dernière proposition qui décide une question fort controversée dans l'École paraît conforme à l'opinion de saint Thomas, qui plaçait l'individualité dans la matière.

[2] Cf. Arist., *Met.*, XII, 2; *Phys.*, III, 4.

physique peut être purement privatif; c'est un néant; mais le mal moral est positif. Désobéir est plus que de ne pas obéir; c'est un péché. De même, métaphysiquement parlant, l'être et le vrai se confondent [1]; mais de la manière d'être dépend la manière de connaître. L'être réel est connu réel; l'être apparent est supposé réel. En ce sens, le faux n'est pas intelligible; il n'y a pas connaissance du non-connaissable. Mais le vrai et le faux logiques sont dans d'autres conditions. Une proposition vraie peut être fondée sur un objet imaginaire. Un acte réel ou métaphysiquement vrai peut être logiquement faux. L'erreur est réelle comme le péché : le vrai et le faux logiqne existent; seulement c'est une existence relative.

A soutenir que toutes les choses ne sont qu'une seule vérité, il n'y a nulle utilité ni pour les sciences ni pour la philosophie morale. Comment l'unité pythagoricienne, *numeri platonici*, rendrait-elle raison des marées? Construire de tels systèmes, c'est, comme dit Bacon, tisser des toiles d'araignée. Lord Brook reproche à Aristote son éternité du monde. Mais sans nier qu'on puisse démontrer qu'elle est impossible, il faut avouer que cette démonstration est encore à trouver. La révélation seule fait tomber la question; car pourquoi toutes choses n'auraient-elles pas existé de toute éternité? L'unité d'essence de lord Brook ne décide pas plus cette question que celle de savoir si c'est la foi qui

[1] « Ens et verum *or* intelligibile convertuntur. »

doit précéder le repentir ou si c'est le contraire, s'il y a ou non un régime prescrit, obligatoire, pour l'État ou pour l'Église.

Wallis finit en recommandant de ne pas porter trop de curiosité dans la recherche des causes, et en résumant, sous une forme rigoureuse et presque géométrique, la thèse et la réfutation [1].

Une addition singulière termine le volume. Wallis, qui paraît doué d'une bonhomie naïve, poursuivi du regret de manquer de respect à la mémoire de lord Brook, adresse à sa veuve, par une dédicace en vers, une élégie sur sa mort, accompagnée d'un anagramme sur son nom [2]. A travers les louanges hyperboliques qu'il décerne à lord Brook, on saisit malaisément sa pensée politique. Il répète cette consolation obligée, que la mort lui a épargné le spectacle des maux présents,

[1] Suivent deux thèses latines sur des points de philosophie scolastique : 1° La proposition singulière mise en syllogisme a la force de l'universelle. — 2° La quantité ne diffère pas en réalité de *Res quanta*.

[2] Cette adresse *on the sad Losse of lord B. to his virtuous and noble Lady* est en fort mauvais vers, dont les plus singuliers sont les deux derniers :

And make this paper blest to kisse your hand
From him who's prest.
Madame
at your command,
John Wallis.

L'élégie très-louangeuse ne vaut guère mieux. Lord Brook le poëte faisait des anagrammes : c'était une mode du temps d'Élisabeth. Ainsi dans *Grevilius*, on trouve *Vergilius* (Politien écrivait de cette ancienne manière le nom de Virgile), et ce rapprochement inspire à Wallis ces deux vers :

And id Vergilius why not Maro too?
Our *Amor* sure he was, we lov'd him so!

un glorieux royaume menacé d'une ruine prochaine, tout un pays renommé, bouleversé en un moment. On a renouvelé, dit-il, la fable de la poule aux œufs d'or. Ce genre de consolations n'aurait sans doute pas été du goût de lord Brook. Ces calamités n'avaient rien qui effrayât son courage, à moins que Wallis ne voulût parler du succès des armées royales qui suivirent sa mort. Mais la seconde moitié de l'année 1643 dédommagea le parlement. Je conjecture que Wallis n'entrait pas dans ces distinctions, qu'en savant tranquille, en ami du repos, il déplorait en général les guerres civiles, sans bien savoir jusqu'à quel point en avait pris son parti un pair du royaume dont il se contente de faire un banal éloge. Qui sait même s'il osait s'avouer que lord Brook fût du côté de la rébellion?

Entre Greville et Wallis, nous retrouvons la vieille querelle qui, dès le temps de Xénophane et de Parmenide, partageait de grands esprits. Il y a certainement témérité sophistique à identifier l'être et le connaître; mais il y a défaut de pénétration philosophique à ignorer tout ce que l'existence doit à la pensée et ce que l'être gagne, sinon en réalité, du moins en intensité, soit à être connu, soit à connaître. Hegel a, de nos jours, reproduit, en l'aggravant, l'audacieuse doctrine de l'unité absolue, qui, en théodicée, s'appelle panthéisme, et quelques-uns de ses adversaires n'ont pas évité la faiblesse des esprits superficiels qui réduisent toute réalité aux conclusions immédiates du sens commun. On peut dire que lord Brook, adoptant un peu légère

ment une doctrine hasardeuse et grave, n'a fait qu'entrevoir les principes et les conséquences de ce qu'il avance avec plus de confiance que de réflexion, et que Wallis a facilement raison des assertions risquées et confuses qu'il soumet à sa critique. Sa discussion est claire et concluante. Il met certainement dans son tort un adversaire qui ne s'est pas suffisamment rendu compte de ce qu'il a soutenu, et qui s'est compromis sans y regarder d'assez près. Il y a cependant plus de sens que de profondeur dans la critique de Wallis. Théoriquement, il ne s'élève pas au-dessus des doctrines courantes de l'école de son temps, et quelques mots qui lui échappent prouvent qu'on l'a un peu gratuitement assimilé à ceux qu'on appelle encore, peut-être aussi avec trop de facilité, les platoniciens de Cambridge.

CHAPITRE II

CULVERWEL

Un contemporain de lord Brook, et qui avait embrassé le même parti, nous montrera un tour d'esprit qui rappelle lord Herbert. Il a beaucoup de ses idées avec des sentiments différents. Il continue cette doctrine de foi rationnelle qui devait renaître plus de cent ans après dans les universités d'Écosse, et précisément c'est un Écossais en qui nous allons trouver un précurseur de Reid, longtemps oublié comme Herbert; mais plus chrétien que lui, et parcourant le chemin où il retrouvait ses traces, quoiqu'il marchât vers un autre but, Nathanaël Culverwel a traité les mêmes sujets, et souvent conduit aux mêmes idées, il en a tiré d'autres conclusions.

Mais s'il était originaire d'Écosse, si ses principes semblent devancer ceux de la philosophie écossaise, n'est-ce pas dans l'histoire de celle-ci qu'il devrait trouver sa place? Oui, sans doute, si cette histoire avait commencé. Mais dans la première moitié du dix-septième siècle et bien plus tard, le

nom de philosophie écossaise n'avait aucun sens. L'Écosse était presque inconnue hors de ses frontières. Son génie poétique s'était réveillé peut-être avec Robert Henryson, Gawain Douglas et William Dunbar, mais son génie philosophique restait endormi dans un enseignement scolastique sans originalité et sans influence. On ne sait même si c'est uniquement dans ses universités que se sont formés quelques logiciens excellents qui, tels que Balfour et surtout Duncan, auraient pu leur donner un certain renom [1]. Mais tous deux ont enseigné et gagné leur réputation sur le continent. On dit bien que Buchanan avait introduit quelques-unes des nouveautés de Ramus dans l'université de Saint André, et plus tard Gassendi trouva en Écosse plus d'un disciple. Mais on ne peut guère citer un nom écossais connu en philosophie avant lord Kames, qui lui-même ne vint qu'après Locke [2], et l'esprit moderne s'est montré pour la première fois, lorsque David Gregory et ses fils ont introduit dans les universités du Nord, avant même celles d'Angleterre, la connaissance des découvertes de Newton. C'est par le nom d'un Irlandais, Francis Hutcheson (1694-1747)

[1] Un professeur de métaphysique à Saint-André, William Spalding, qui a fait un bon abrégé de l'histoire de la littérature anglaise, est obligé d'avouer la pauvreté intellectuelle de son pays dans les sciences philosophiques jusqu'à l'époque de Blair, de Home et de Campbell. Il paraît n'avoir pas connu Culverwel et ne nomme pas les deux logiciens célébrés par Hamilton. (*Hist. of Engl. Liter.*, Edinburgh, 1869.)

[2] Henri Home, lord Kames, né en 1696, mort en 1782. Magistrat et métaphysicien, il a publié, avec des ouvrages de jurisprudence, des Essais sur la morale et la religion naturelle, et une Introduction à l'art de penser où il montre un esprit très-indépendant.

que l'on commence ordinairement l'histoire de la philosophie écossaise.

Ce n'est donc lui faire aucun tort que de mettre au nombre des écrivains anglais Culverwel, qui fit, comme son père, ses études à Cambridge, qui y passa la plus grande partie d'une vie trop courte, et qui a prononcé à l'université les discours dont se compose son principal ouvrage.

Son nom était demeuré inconnu, car aucune histoire littéraire ne le cite, lorsque le curieux érudit, l'infatigable chercheur des antécédents de la philosophie du sens commun, Hamilton, l'exhuma de son obscurité. « J'ai été surpris, dit-il, de trouver une éloquente et très-juste appréciation de Herbert par un savant et orthodoxe théologien de Cambridge, Nathanaël Culverwel, qui ne mérite pas l'oubli dans lequel il est tombé[1]. » Hamilton a parlé, et bientôt MM. Brown et Cairns, dont le second au moins a été son disciple, ont voulu retirer Culverwel de cet injuste oubli. Ils ont donné une édition soignée de son ouvrage, en y joignant les notices nécessaires pour faire connaître l'auteur[2].

La famille de Culverwel était puritaine dès le temps d'Élisabeth. Son père Ezekiel fut élevé à *Emmanuel college* de l'université de Cambridge. Lorsque sir Walter Mildmay avait fondé cet établissement, la reine lui dit avec hauteur : « J'entends dire que vous avez fait une fondation puritaine à

[1] Reid, *Append.*, p 782.
[2] *Of the Light of nature, a discourse by Nathanael Culverwel, M. A. Ed. by John Brown, with an essay by John Cairns.* Edinburgh, 1857.

Cambridge. — Madame, lui répondit-il, loin de moi la pensée de prêter appui à rien de contraire aux lois établies par Votre Majesté, mais j'ai semé un gland ; lorsqu'il sera devenu un chêne, Dieu seul sait quel en sera le fruit. » On dit que le chêne couvrit bientôt de son ombre toute l'université. La maison conserva du moins le surnom de collége puritain. Celui qui en fut le premier directeur, ou proprement *master*, était le docteur Laurence Chadderton, beau-frère d'Ezekiel Culverwel, et qui, élevé par lui, entra dans les ordres et composa un traité sur la foi (1623), souvent réimprimé. Il n'était pas tellement puritain qu'il n'eût à se défendre du soupçon d'arminianisme. Il n'en fit pas moins élever son fils Nathanaël dans le collége où il s'était formé. On croit que le jeune homme avait environ dix-huit ans lorsqu'il y fut admis (1633). Il devint *fellow* d'Emmanuel, après avoir été reçu maître ès arts en 1645; c'est l'année où s'assembla le Long parlement. On prouve encore par les sermons qu'il prêcha dans la chapelle du collége, qu'il fut un zélé parlementaire. Il adhéra au covenant, composa son principal ouvrage vers 1646, et mourut quatre ou cinq ans après. On n'en sait pas davantage, sinon qu'il avait des défauts de caractère qui le firent accuser d'orgueil, mais qu'expliqueraient de cruelles infirmités qui peut-être à la fin auraient affecté sa raison.

Il était entré à l'université lorsque le docteur Wichcot était *fellow* du collége d'Emmanuel, deux ans après Henri More, autant avant John Smith; il eut

pour condisciples Cudworth et Wallis. « Il fut donc, comme le dit Hamilton, un digne membre du noble chœur d'esprits de même famille[1], qui ont illustré Cambridge pendant la dernière moitié du dix-septième siècle. » On les appelle souvent les platoniciens de Cambridge. C'est beaucoup dire, à moins qu'on ne doive ce titre à tous ceux qui croient à des choses invisibles et à des vérités supérieures aux sens. Il y a du platonisme dans More et dans Cudworth; mais Culverwel n'est pas platonicien; il se déclare contre la théorie des idées; seulement il professe le spiritualisme philosophique, et Platon offre des pensées et des expressions dont il s'empare avec empressement. Il est de ceux, et le nombre en est grand, qui ont trouvé dans Platon bien des vérités, bien des hypothèses, mais non un système. Il le mêle avec Aristote, avec saint Thomas, avec Bacon, et forme du tout un éclectisme confus où domine la foi dans le sens commun.

Comme son plus grand ouvrage postérieur de vingt-deux ans à celui de lord Herbert a précédé ceux de ses principaux condisciples de Cambridge, on peut dire qu'il a philosophé pour son compte. Il a reçu comme eux cette impulsion commune dont il n'est pas très-facile de déterminer l'origine; il a pu profiter dans leur commerce; mais il était prédicateur de l'université; ils l'ont entendu, ils ont pu

[1] *The illustrious and congenial band.* Loc. cit. Il sera dans un chapitre suivant question des plus connus. John Smith, né en 1618, mort en 1652, fut *fellow* du collége de la Reine à Cambridge. Ses *Select discourses in Divinity* ont été publiés en 1673 avec une notice sur sa vie par J. Worthington.

également s'instruire en l'écoutant. Cudworth, je crois, lui a dû quelque chose, et dans tous les cas, il mérite d'être distingué pour lui-même.

Le caractère philosophique de son esprit, caractère rare et suspect chez les puritains, dut affaiblir quelque peu dans Culverwel l'empreinte de la secte. Son éditeur pense que de ceux dont son calvinisme le faisait coreligionnaire, deux tout au plus, Howe et Bates[1], ont pu sympathiser avec lui. Quoiqu'il soutienne les principes de saint Augustin, de saint Prosper, de Bradwardine, la gratuité du salut, l'irrémissibilité du péché, il veut une interprétation libre et individuelle de l'Écriture, et défère beaucoup à l'esprit humain ; il croit pleinement à la lumière naturelle, et semble être porté à absoudre tous ceux qu'elle a conduits à des vérités éternelles. Excepté contre Socin, son langage a rarement la vivacité de l'intolérance. Je ne parle pas de l'Église romaine, l'esprit de tolérance même entraînait les protestants à l'outrager. Il se sépare des doctrines arminiennes, mais repousse l'antinomisme, et sa confiance dans les autorités profanes est telle que ses premiers éditeurs se sont montrés préoccupés du soin de le défendre d'avoir donné trop à la raison au préjudice de la foi. Son goût extrême pour les souvenirs d'éru-

[1] John Howe, dont on a dit qu'il avait le savoir de Cudworth, la piété d'Owen, la ferveur de Baxter, né en 1630, mort en 1705. Il n'a pu connaître personnellement Culverwel. Élevé à Cambridge, il avait été chapelain de Cromwell; il fut jusqu'à sa mort ministre d'une congrégation particulière. Quelques-uns l'ont regardé comme le premier prédicateur de l'Angleterre. — William Bates, 1625-1699, docteur presbytérien, destitué peu avant sa mort. L'un et l'autre furent à l'université de Cambridge entre 1640 et 1650.

dition comme pour les ornements d'un style élégamment figuré, ne sent pas non plus la manière des écrivains du puritanisme.

L'ouvrage d'après lequel nous le jugerons est un recueil de sermons suivis, qui forment un traité. Il fut, avec d'autres sermons, publié peu après sa mort par son frère Richard et par William Dillingham, qui le dédia avec précaution au docteur Anthony Tuckney [1], auquel il devait succéder comme *master* d'Emmanuel. C'est un *Discours de la lumière naturelle* qui eut aussitôt trois éditions, puis retomba dans une silencieuse obscurité. Il reparaît aujourd'hui.

Des innombrables tentatives d'alliance entre la raison et la foi, M. Cairns n'en connaît guère en Angleterre de supérieure à celle de Culverwel. Il dit qu'aussi savant et moins pédant que Cudworth, cet auteur relève de Bacon et de Descartes, en ce sens qu'il les connaît et raisonne à leur manière; mais que plus juste que le premier pour Aristote, il sait résister à l'idéalisme de Platon, estimer à la fois Suarez et lord Herbert, et que sensé comme Locke, il a plus d'imagination que ses contemporains de Cambridge, à l'exception de Jérémie Taylor. C'est assurément placer assez haut l'auteur d'un livre dans lequel d'ailleurs M. Cairns distingue une théorie de la connaissance fondée sur de premiers principes, qui ne sont pas cependant des idées innées; une théorie

[1] Avec ce titre reproduit en *fac-simile* dans l'édition récente : *An elegant and learned discourse of the light of nature*, 1652. La permission d'imprimer est donnée par Calamy. William Dillingham a publié entre 1661 et 1700 des écrits théologiques, et en 1678 une traduction des poésies de George Herbert.

de la conscience ramenée surtout à la conscience morale, soumise à des règles universelles, que l'auteur de tout bien a puisées dans sa nature et rendues obligatoires par sa volonté; enfin une théorie de la foi qui n'est qu'esquissée, mais qui suppose l'accord de la foi et de la raison, quoique les vérités de l'une ne soient pas démontrables par l'autre. La première repose sur la réception du divin témoignage, c'est-à-dire sur un don de la grâce. On voit que le rationalisme de Culverwel admet un élément de supernaturalisme mystique; son ouvrage n'en est pas mo in une exception remarquable dans une secte aussi strictement dogmatique que l'était le puritanisme écossais et parlementaire.

La raison, dit-il, est née la première; la foi est une bénédiction ou un bienfait divin. Entre elles deux il n'y a point antagonisme; si la raison a été attaquée, il faut s'en prendre à Socin et à ses partisans qui en ont fait leur unique appui. Elle ne doit pas être condamnée pour quelques erreurs, car c'est elle-même après tout qui les découvre et les signale. Si elle en a quelquefois pallié, dissimulé de fort graves, comme l'arminianisme, l'antinomisme, le socinianisme, c'est qu'elle était pervertie; elle n'était plus cette lumière du Seigneur dont Salomon parle comme du flambeau des hommes dans le proverbe singulier que Culverwel a pris pour épigraphe, obstiné qu'il est à trouver une origine biblique à l'idée ou à la métaphore de la lumière naturelle[1].

[1] L'Écriture dit : « *Lucerna Domini spiraculum hominis quæ investigat omnia secreta ventris.* » Prov., XX, 27. « Le souffle de

Sa pensée d'ailleurs est fort nette. Il reconnaît au fond et sous la forme de la conscience un principe d'intelligence, de connaisance, de vérité, qui est comme l'instinct de la raison, et qui en devient la science par la réflexion. Toute saine philosophie, à peu d'exceptions près, admet quelque chose de tel, et sur ce point Herbert et Culverwel sont pleinement d'accord [1].

Ce jour intérieur éclaire au sein de notre âme et pour parler comme l'Écriture, dans nos entrailles, cette distinction morale qu'on appelle loi naturelle; car c'est cette même lumière naturelle qui, appliquée au bien et au mal, engendre pour nous l'obligation comme toute vérité reconnue.

Mais ces mots de loi naturelle veulent être bien entendus. Des recherches ingénieuses et savantes sur le véritable sens des mots de nature et de loi conduisent l'auteur à prononcer que la nature désigne à la fois le principe de l'existence et le mode d'action de l'être, et que la loi qui a le bien pour raison d'existence (Platon), peut de définition en définition être ramenée à celle d'Aristote, l'*intelligence sans la passion*. Les idées éternelles qui reposent dans l'esprit divin ne diffèrent pas de la loi éternelle. Je parle des idées dans le sens scolastique, se

Dieu dans l'homme est une lampe divine qui découvre ce qu'il y a de secret dans ses entrailles. » (Trad. de Sacy). Culverwel lit dans le grec : φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων, texte qu'il attribue aux Septante, tandis que je lis dans leur version λύχνος au lieu de πνοή. Dans tous les cas, la pensée paraît bien être que Dieu a mis dans l'homme une lumière qui devient la lumière naturelle.

[1] *Light of nat.*, Introd., c. I et II.

hâte-t-il d'ajouter, non dans le sens platonique, quoiqu'il n'en voie pas bien clairement la différence et ne soit pas éloigné d'en croire ceux qui n'en voient aucune. C'était là peut-être le genre de platonisme qu'on enseignait de son temps à Cambridge. Toujours est-il qu'il place les idées dans l'entendement de Dieu ; or les idées n'ont de rapport qu'avec les possibles, et sont les lois des possibles en tant que futurs. Ainsi la loi éternelle ne diffère de la providence que comme le général du particulier. La loi naturelle est l'incarnation de la loi éternelle. Si elle est, comme dit saint Thomas, la participation à la loi éternelle par la créature raisonnable, elle est à la fois divine et écrite dans le cœur de l'homme. Νόμος βασιλικος, dit saint Jacques comme Platon. Νόμος φυσικός, disent les *Constitutions apostoliques*, et comme elles, saint Jean Chrysostome[1]. Grotius a donc pu écrire que le droit naturel est dicté par la droite raison en tant qu'elle indique qu'un acte est conforme ou contraire à la nature de l'être raisonnable, et, comme tel, prescrit ou défendu par l'auteur même de la nature. Car la droite raison n'est obligatoire qu'à cause de Dieu. Elle n'oblige pas Dieu, quoiqu'il y ait en soi un bien et un mal et que les choses mauvaises dussent être défendues. Dans ces deux assertions assez difficiles à concilier, il faut reconnaître l'empire des idées de souveraineté absolue que l'école de Bradwardine, après celle de saint Augustin, se croyait obligée d'élever en Dieu au-dessus

[1] *Light of nat.*, Introd., III-V.

même de la justice éternelle, et que les puritains n'avaient garde de rejeter. Il faut ici reconnaître une erreur dont les traces se retrouvent jusque dans Descartes, lorsqu'il fait de Dieu le créateur arbitraire de toute vérité. Culverwel, après s'être un peu scandalisé de la hardiesse des scolastiques qui veulent que le mal soit défendu parce qu'il est le mal et non qu'il soit le mal parce qu'il est défendu, finit par leur accorder que les essences sont immuables et qu'il y aurait contradiction à ce que Dieu ne défendit pas ce qui est mauvais. Toutefois la défense de Dieu donne seule à la loi son caractère de loi. Culverwel est de ces esprits qui ne peuvent concevoir une loi qu'émanant d'une volonté, tandis que toute volonté a sa loi, et que l'idée de loi, en tant qu'identique à celle du bien, raison d'être de la loi, est supérieure à celle de volonté.

La loi naturelle, continue-t-il, est comme l'*arbor inversa* des chimistes qui se développe de haut en bas[1]. Elle part de quelques idées simples comme celle-ci : Il faut chercher le bien et fuir le mal. Mais on ne peut s'en tenir là. Il y a aussi en mathématiques et en toute science de premiers postulats ou plutôt des principes qui n'ont besoin que d'être énoncés ; mais ce que la raison en dérive n'est ni moins nécessaire ni moins vrai. « Presque toute l'éthique est une notion commune » (Bacon). Vient ensuite, pour tirer les conséquences de ces prémisses, le syllogisme qui-

[1] C. VII, p. 81. C'est l'arborisation de certains métaux qui, plong dans un liquide, semblent se ramifier de haut en bas.

ne doit pas être proscrit, mais subordonné aux principes.

La loi de nature n'est pas révélée par la tradition. Les Juifs seuls ont pu méconnaître que même pour accepter une loi traditionnelle, il faut que la raison intervienne, mais ici la raison suffit. Il n'est pas besoin d'invoquer un être, un principe existant en dehors de l'intelligence humaine, comme *l'intellect actif* des péripatéticiens, à moins qu'avec Zabarella on n'entende sous ce nom Dieu même[1]. Si la loi doit son autorité à l'excellence de ses commandements et surtout à la souveraineté de Dieu, elle se manifeste à la lueur de ce rayon céleste dont notre âme est illuminée. La raison ne la crée pas, elle ne fait que la découvrir. Elle ne crée rien ; toute vérité est une interprétation de l'être[2]. La raison écrit, imprime, si l'on veut, ce qui lui est dicté, et il faut lui obéir ; car c'est en dernière analyse obéir à Dieu.

Le consentement des nations exprimé par leurs lois positives n'est qu'un sceau public apposé à la loi naturelle. C'est un témoignage auquel on a droit de recourir, comme Cicéron, Grotius et tant d'autres, et les variations ou les dissidences des nations entre elles ne sont que les effets locaux de leurs préjugés ou de leurs passions. Des exceptions ne constituent pas un démenti général donné aux principes

[1] C. VIII. L'*intellectus agens*, νοῦς ποιητικός, qu'Aristote réunit à l'âme humaine et qu'il en distingue, était pris comme un être distinct par les Arabes. Jacques Zabarella était auteur d'un commentaire sur le *de Anima*.

[2] *A gloss of entity*, proprement une glose de l'être. C. IX, p 99.

de la loi morale. Ici Culverwel semble par avance répondre à Locke.

La lumière de la raison est une lumière dérivée. Il ne faut pas croire à ces flambeaux préexistants que suppose la doctrine des idées innées, *connate species*. Il faut, avec Aristote et saint Thomas, voir dans l'âme humaine une feuille blanche, une table rase. La lumière entre par les sens comme par la fenêtre. Saint Paul n'attribue la connaissance de Dieu qu'à la contemplation des choses visibles. Sir Kenelm Digby lui-même admet, au sens d'Aristote, la maxime qui fait venir des sens ce que contient l'intelligence[1]. L'expérience ne nous dévoile en nous aucune notion, avant que la sensibilité nous ait mis en relation avec les choses. Leur diversité jette pour ainsi dire dans l'entendement des étincelles qui allument le flambeau de la connaissance. Auparavant, qu'y a-t-il donc en nous? Une préparation à recevoir toute sorte d'empreintes, *une âme susceptible*. Les préceptes si évidents de la loi morale ne sont pas eux-mêmes immédiatement connus. La preuve, c'est qu'on s'accorde à dire qu'ils n'obligent pas l'enfance. Il faut du temps pour épeler les caractères du livre de la raison. Un noble auteur qui a ses erreurs, mais aussi ses vérités, a tellement insisté sur ce qu'il appelle les instincts naturels, qu'on croirait d'abord qu'il entend par là quelque chose comme les idées de Platon ; mais si vous faites plus d'attention aux paroles de lord Her-

[1] L'assertion est plus vraie d'Éverard Digby que de Kenelm. On verra que celui-ci, en admettant la maxime *nihil est in intellectu*, etc., y apporte des restrictions qui le rapprochent de Leibniz.

bert, vous trouverez que sa pensée est tout autre et bien préférable à toutes ces imaginations. Ses instincts naturels ne sont pas des idées innées, des représentations préalables des choses, mais les facultés primitives (*first born*), origine de la puissance intellectuelle. Elles font alliance avec les objets; elles les épousent pour ainsi dire, avant que le raisonnement ait pu les atteindre. Loin d'être produites par la raison déductive, elles sont des dons naturels, des empreintes et des preuves de la divine providence. Les bêtes elles-mêmes, qui certes n'ont pas de notions innées, ne sont pas dépourvues de facultés, de penchants, de tendances, d'instincts enfin qui assurent leur propre conservation. Plus élevés dans l'homme, ces instincts sont les facultés qui l'assimilent à Dieu, tandis que ses facultés d'un ordre inférieur l'assimilent au monde. Son âme est pourvue de deux fenêtres, l'une ouverte sur les choses corporelles, l'autre sur les spirituelles. Lorsqu'il veut connaître le monde matériel, il ouvre la fenêtre des sens ; mais il ne saurait se contenter de si peu, et ses plus hautes facultés se déploient et s'étendent pour obtenir satisfaction. L'œil est organisé pour voir le soleil, et il se plaît à le voir sans le secours d'aucune idée innée ; de même l'âme aime à s'ouvrir pour contempler Dieu comme son objet, objet si beau d'où s'écoulent, comme des rayons d'une éternelle source de lumière, ces notions universelles, éternelles, qui nous apparaissent dans le temps avec un ravissant éclat pour diriger l'âme vers le bonheur auquel elle aspire, en la guidant

dans toutes ses opérations. Demandez-vous quand ces sublimes facultés se sont montrées pour la première fois, lord Herbert vous dira que c'est lorsqu'elles ont été stimulées, excitées par les objets extérieurs.

Culverwel ne garantit pas la vérité de cette théorie dans toutes ses parties; il tient seulement à dire que si Herbert regarde comme mystérieuse et cachée l'origine des notions communes, cette ignorance n'est pas une difficulté : car nous ne savons pas davantage comment le goût, l'odorat, le toucher entrent en action. Seulement, la conformité d'une faculté à son objet étant la source des notions communes, d'où peut venir la difficulté de concevoir les choses spirituelles comme telles, puisque dès à présent il y a une exacte analogie entre elles et notre esprit? Pourquoi enfin la connaissance intuitive de Dieu est-elle réservée à la gloire céleste? Peut-être devrait-on répondre que dans l'imperfection actuelle de l'âme incapable de donner simultanément une attention suffisante au corporel et au spirituel, les sens importuns l'occupent et la retiennent à la poursuite de leurs objets propres, et les facultés noétiques défaillent et languissent. Mais enfin pour ceux qui ne trouvent pas tout expliqué par le procédé discursif, il vaut mieux recourir à une puissance innée de l'âme constituée pour saisir les choses spirituelles comme spirituelles, que de se rattraper à je ne sais quelles idées innées qui ont duré je ne sais combien de temps, avant que l'âme eût fait connaissance avec le corps.

Cependant un autre auteur qui a bien aussi sa part de la vérité, non sans une juste proportion d'erreur, lord Brook, a mieux aimé tout expliquer par la réminiscence de Platon, puisqu'il identifie la vérité et la raison. Mais un critique d'un pénétrant esprit, Wallis, lui a montré la vanité de l'hypothèse; car des choses de fait au moins, nous n'avons à coup sûr aucune idée implantée préalablement en nous. Et si la connaissance historique peut être acquise sans de telles notions, pourquoi la connaissance discursive en dépendrait-elle?

L'hypothèse de la réminiscence a cependant le mérite de présenter la lumière de l'esprit comme venant de Dieu. Il faut nier aux stoïciens qu'elle soit une émanation réelle de l'essence divine. Quant aux platoniciens, le dissentiment avec eux ne porte que sur l'époque où le flambeau s'est allumé. Gardons-nous d'ailleurs de prendre à la lettre les expressions qui divinisent l'intelligence humaine. Les anciens, qui ne pouvaient comprendre de création sans une matière préexistante, devaient ainsi tirer l'âme raisonnable de la substance de Dieu. Elle est pour nous une création divine, et quoique aucun mystère ne soit moins pénétrable que l'origine des formes, il n'est pas nécessaire d'admettre avec Pemble que l'acte de la création se renouvelle à chaque fois qu'une âme arrive à l'existence.

La lumière intellectuelle peut décroître, ou, comme dit Culverwel, elle est *diminutive;* elle a baissé chez Adam. Les objets étant les mêmes pour Dieu et pour nous, si nous ne les connaissons pas

comme Dieu les connaît, ce ne peut être leur faute. Enfin la lumière naturelle est bornée aux choses présentes; l'avenir lui échappe. Toute vue prophétique est surnaturelle. Mais quoique bornée, la lumière naturelle n'en est pas moins certaine; le scepticisme ne saurait se soutenir. Les sens peuvent nous tromper ; mais l'âme ne se trompe pas sur le fait de la sensation. Platon a trop dédaigné les connaissances sensibles. Descartes a eu tort de réduire la certitude au fait de penser qu'il pense; il s'exposait à tomber dans une suite infinie [1]. Il aurait dû s'en tenir aux premiers principes ou notions communes. En développant le conseil qu'il donne à Descartes, notre Écossais semble pressentir jusque dans leur expression les principes fondamentaux de la philosophie qui devait, cent ans plus tard, porter le nom de son pays. En tout, cette réfutation du scepticisme, que nous avons dû abréger, aurait satisfait Reid et Stewart.

C'est, en effet, selon Culverwel, par les notions communes que la lumière naturelle nous conduit. Elle est le guide de notre volonté. Pour agir, la volonté la regarde, ainsi que Léandre, en nageant, regardait le phare allumé de la main d'Héro. Car nulle autorité n'est supérieure à la raison. Ici, guidé par *le grand et noble Verulam*, l'auteur s'élève contre le respect superstitieux pour un maître,

[1] M. Cairns n'admet pas la justesse de cette critique. Il dit avec raison que Descartes n'a pas commis la faute de redoubler la pensée sur elle-même; mais il l'a fondée sur ce qu'elle avait en dernière analyse de plus simple, de plus direct et de plus clair. *Critic. Essay*, p. XXXVI.

contre la domination d'Aristote, dont on avait voulu faire un pape en philosophie. L'antiquité peut avoir une autorité sénatoriale, non dictatoriale. Les arts de l'industrie, les sciences pratiques nous ont donné l'exemple en se développant librement. On n'imagine pas d'interdire de bâtir mieux que n'ont fait nos pères, ou d'imprimer mieux que n'est imprimée la première édition des *Offices* de Cicéron. Mais dans les choses spéculatives, vouloir mieux faire serait un crime. Galilée aurait beau présenter au monde, du ton le plus soumis, ses démonstrations; elles sont nouvelles, c'est assez, il ira pourrir dans les prisons de l'Inquisition. On a été bien plus violent encore, quand il s'est agi de matières religieuses; car alors Babylone *a chauffé sa fournaise d'un feu sept fois plus ardent.* « Cet empire bestial a transformé tous ses sujets en créatures privées de sens et de raison. »

Ici il semble que la règle des notions communes devrait être appliquée aux choses de la foi, comme l'a soutenu lord Herbert. Il veut que l'Église soit bâtie sur le fondement des premiers principes. « Excusez ici notre dissidence, noble seigneur, s'écrie Culverwel alarmé[1], l'Église repose sur un roc plus solide et plus élevé, sur des fondements durs et précieux comme le diamant. » Mais il est vrai que celui qui oppose des traditions, des dogmes ou des coutumes aux premiers principes, s'éloigne plus de l'Église que les Indiens et les Américains. Car

[1] « Excuse our dissidence here, Great Sir. » C. XV, p. 211.

c'est rompre, non-seulement avec le christianisme, mais avec la nature. La raison est une autorité plus sûre que la tradition qui, altérée de bonne heure, n'a été purifiée que par de bienheureuses nouveautés. Dieu seul est le législateur de son Église, et il n'a point de représentant en matière spirituelle. Point donc d'autorité infaillible; il y a des autorités respectables. Mais c'est à la raison de les reconnaître, comme à l'intelligence de les comprendre.

Dans ces pages assez vives, mais que tout théologien trouvera faibles, malgré la juste autorité de Davenant, qu'il cite avec confiance, Culverwel s'attaque évidemment aux docteurs catholiques, mais aussi à quelques protestants moins philosophes que lui, et quoique l'esprit de son livre et plus d'un passage annoncent un chrétien sincère, il est remarquable que dans ses jugements sur lord Herbert, il oublie de signaler la principale conséquence de sa philosophie, l'incrédulité.

La vérité, dit-il ensuite, calme l'esprit, et la lumière amène la paix avec elle. Mais cette lumière de la raison ne peut pas plus éteindre la foi qu'un flambeau ne pourrait éteindre un astre. Les vérités révélées brillent d'un éclat tout particulier, et la révélation divine développe en nous, comme le dit lord Brook, un sens du surnaturel et du merveilleux. C'est par lui qu'on demeure persuadé que Dieu a parlé. Le témoignage est, en matière de fait, la preuve unique, et, quand il prouve que Dieu a parlé, l'athée seul est incrédule; l'athée, pire que le dé-

mon, est le plus noir des infidèles. Défiez-vous et de ceux qui nient l'Évangile, et de ceux qui, en acceptant l'Écriture, l'énervent ou la flétrissent. Les uns sont cette jeune génération d'*anti-scripturistes* qui ont tramé la conspiration des poudres contre l'Évangile; les autres ne prétendent pas le détruire d'un seul coup, mais, froids et subtils, ils émoussent la pointe et le tranchant du glaive de la parole, ou le contournent au gré de leurs calculs et de leurs intérêts. L'esprit qui respire dans l'Ecriture doit seul l'interpréter. L'accord de la raison et de la foi est possible, puisque la Trinité est certaine pour l'une aussi bien que l'unité de Dieu est démontrable par l'autre. La foi révèle la résurrection du corps, comme la raison voit l'immortalité de l'âme. Cependant la raison peut illustrer les vérités révélées plutôt que les établir; car elles n'ont jamais été contre la raison, mais elles sont toujours au-dessus d'elle. Dans les choses qui sont à sa portée, la raison de tous les hommes *s'accorde et conspire;* mais dans les choses surnaturelles, la minorité est un meilleur argument que la majorité. Dieu ne révèle ses secrets qu'à ses amis.

Ces délicates questions ont été traitées avec plus de force et de rigueur. Mais une exaltation fervente anime ici le langage de l'écrivain. Sans s'apercevoir qu'il passe, souvent sans transition, de la lumière naturelle à la lumière surnaturelle, il contemple toutes les vertus de cette lumière quelle qu'elle soit. Elle est agréable, c'est-à-dire qu'elle donne la félicité, *un plaisir noétique*, comme il l'appelle, et qu'il

oppose au plaisir sensitif de la secte d'Épicure. Enfin elle est ascendante, c'est-à-dire qu'elle nous élève vers le ciel, père des lumières, quoique, ainsi que l'a montré Verulam, la lumière soit globulaire et non pyramidale.

Séduit et comme ébloui par la splendeur que ce nom de lumière semble prêter à la raison humaine, Culverwel consacre ses derniers chapitres à la célébrer avec enthousiasme. Elle l'échauffe en même temps qu'elle l'éclaire, et une vive imagination donne à son style plus de couleur et de mouvement. Il rappelle parfois Bacon, dont il n'a pourtant pas la grandeur et la richesse. Il passe du ton de la dissertation à celui de la harangue, s'adressant à un auditoire de *vrais Athéniens*, probablement aux membres de l'université de Cambridge. A travers quelque déclamation, on distingue dans ces dernières pages des traits heureux et de véritables beautés. Cependant c'est surtout dans cette partie de l'ouvrage que l'auteur, se souvenant qu'il est chrétien et même *dissenter* écossais, fait rentrer le plus de théologie qu'il peut dans sa philosophie. Il dit par exemple que la lumière naturelle, dans nos plus hautes aspirations, nous élève au-dessus de la nature. Ceux qui ont voulu ne rien admettre de supérieur à la nature, comme les Stoïciens, ont eu tort, mais moins que n'auraient des chrétiens qui, en donnant trop à la nature, retomberaient dans l'erreur de Pélage, ce moine écossais qui entraîna le monde entier dans l'erreur, dit le profond Bradwardine; car tous les hommes

sont nés pélagiens, et cependant tous sont portés à admirer ce qui est supérieur à la nature. Ce n'est pas que la nature n'ait rien d'aimable, puisqu'elle a reçu une divine empreinte. Ainsi il y a eu des païens qui pouvaient plaire à Dieu. Socrate sera moins puni qu'Aristophane. Il faut même hésiter à damner Platon ou Aristote. S'ils sont sauvés cependant, ce n'est pas qu'ils le méritent. Sous ce rapport, tous les hommes sont égaux, nul n'est digne du salut. Les dons naturels aussi sont une grâce de Dieu. La grâce seule peut obtenir la gloire, et la grâce qui sauve ne saurait être universelle, car alors elle serait la nature. Aucune métaphysique ne donne la vision de Dieu. Des damnés pourraient démontrer son existence; il ne faut pour cela qu'un peu de talent métaphysique, qui peut se rencontrer en des âmes d'ailleurs bien misérables. Ces démonstrations ne sont pas des visions béatifiques. Elles ne peuvent même être obtenues *a priori*. Elles se tirent des effets qui prouvent une première cause; mais elles n'en font connaître que l'existence, non l'essence. La vision de Dieu ne peut être compréhensive ou du ressort de l'intelligence pure; car l'infini ne peut être compris par le fini.

Cette aride analyse laisse entrevoir le mérite de cet ouvrage; c'est à peu près le même sujet que celui du livre I[er] de la politique ecclésiastique de Hooker. Culverwel n'a pas son beau style, sa gravité magistrale; mais il a plus d'esprit, des idées plus fines, il brille dans les détails et sa discussion est

plus instructive. Des citations multipliées attestent une connaissance peu commune des antécédents de la question qu'il a reprise ; sans ignorer l'antiquité, il a suivi avec intelligence la marche des esprits depuis Bacon. Après Platon et Aristote, après saint Thomas et Suarez, il cite et discute ses contemporains et ses compatriotes, et se montre fort au courant des controverses trop oubliées qui préparaient l'avénement de Locke. Il nous avertit de ne pas dédaigner les Herbert, les Digby, les Greville, et sous ce rapport aussi, son ouvrage a du prix pour nous. On peut donc souscrire en partie aux éloges que lui décernent ses nouveaux éditeurs, mais sans l'acquitter entièrement du reproche de pédanterie ou tout au moins d'une nuance de bel esprit qui y ressemble.

La métaphore de la lumière prise comme image du principe de raison primitivement départi à l'humanité, entraîne l'écrivain à un constant emploi du style figuré qui devient de l'affectation, et peut-être prend-il quelquefois des effets de mots pour des pensées et des comparaisons pour des raisons. Quoique l'analogie de la lumière avec l'esprit ait frappé Platon et saint Jean, quoiqu'elle ait été sans cesse reproduite dans la science et qu'elle ait peut-être prêté un sens doublement saisissant au dernier mot de Gœthe expirant, ce n'est après tout qu'une figure de langage, et toutes les applications qu'on en peut faire ne sont pas nécessairement des vérités.

Quant au fond de la doctrine, on peut dire que

Culverwel est dans le vrai, en ce sens du moins que comme Herbert il reconnaît des principes premiers qui sont naturels à l'esprit humain, rayons divers de ce foyer que Descartes a continué d'appeler la lumière naturelle. En cela, l'Écossais devance ses compatriotes du siècle suivant. Mais en même temps et peut-être par une sorte de contraste, il combat avec soin la théorie des idées innées. Il nous prouve qu'avant Locke, une polémique raisonnée avait commencé sur cette question, et que Descartes n'était ni ignoré ni victorieux.

Mais Culverwel n'a pas évité une omission que commettent presque tous les adversaires des idées innées. Il ne leur est pas très-difficile de montrer que nous n'avons ni mémoire, ni conscience d'aucunes notions antérieures à l'expérience, aux premières épreuves des facultés qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur. Mais ils négligent de nous dire d'où procèdent ces jugements impliqués dans nos perceptions et que les sensations ne contiennent ni ne supposent. La moindre des propositions que l'expérience paraît nous suggérer comprend des idées qui ne sont pas comprises dans les phénomènes de la sensibilité. Ce sont ces éléments de la connaissance, dits éléments *a priori* parce qu'ils s'imposent nécessairement à nos perceptions, dont les partisans des idées innées ont au moins aperçu l'existence, quoiqu'ils les aient mal définis et mal nommés.

Culverwel a négligé ou ignoré ces faits. Aussi ne puis-je tout à fait accorder à sir William Hamil-

ton qu'il ait parfaitement apprécié lord Herbert. Sans doute il a comme lui professé la philosophie du sens commun. C'est un grand mérite aux yeux d'un Écossais et même aux yeux de tout le monde; car cette philosophie est vraie, même pour ceux qui ne croient pas qu'elle soit toute la vérité, laissant encore à rechercher la raison du sens commun lui-même, ce qui est l'objet de la philosophie première. Mais lord Herbert est allé au delà de la philosophie du sens commun, ou du moins il ne l'a pas réduite à l'énumération de notions communes qui se trouvent en fait dans tout esprit humain. Il a cru voir dans l'âme une double source de connaissance, un sens des choses sensibles, et un sens, si ce mot peut être employé, des choses immatérielles, en sorte que les notions communes sont de deux espèces, et que les plus élevées, les véritables premiers principes, viennent des rapports de la raison avec la raison absolue et non de ses relations avec les choses de cette vie. Culverwel ne voit là qu'une hypothèse qu'on peut tolérer, parce qu'elle n'est pas celle des idées innées, mais qu'il ne voudrait pas garantir; et là est la supériorité de lord Herbert sur lui, supériorité qu'il n'a pas aperçue et dont Hamilton n'a pas tenu lui-même assez de compte.

On aura remarqué d'ailleurs que l'ouvrage de Culverwel se divise en deux parties différentes : l'une consacrée à la lumière naturelle ou aux vérités de raison, l'autre à la lumière surnaturelle ou aux vérités de foi. Ces deux parties sont tellement

distinctes qu'en les rapprochant, on ne parvient pas à les unir, et il ne paraît pas que l'auteur ait fait plus ici que mettre en regard l'une de l'autre deux séries d'assertions qui n'ont entre elles aucun lien. Le christianisme ne peut se déduire de la philosophie, et toute recherche de la vérité par la lumière naturelle suppose des principes et des procédés si différents de ceux qu'emploie la science de la foi, qu'on est fort troublé, en passant de l'une à l'autre, d'avoir à changer entièrement de méthode, et de se trouver transporté dans une sphère toute nouvelle, où ce qui était vrai jusque-là devient faux, où ce qui était nécessaire tout à l'heure cesse de l'être, où, enfin, il faut dépouiller le vieil homme pour l'intelligence comme pour la volonté. C'est là une difficulté peut-être insurmontable ; elle a surmonté ceux qui ont, comme le plus grand nombre des philosophes religieux de l'Angleterre, voulu réunir et quelquefois confondre la théologie naturelle et la théologie révélée. Cette difficulté, on ne peut dire que Culverwel s'en soit rendu maître. S'il ne l'a pas tout à fait méconnue, il n'a pas tenté de la résoudre. Il s'est contenté de ranger sur deux lignes différentes des affirmations entre lesquelles il y a souvent contrariété, s'il n'y a pas contradiction, sans se soucier de montrer comment le vide qui les sépare pouvait être comblé. Ajouterai-je que le désaccord qu'il faudrait sauver entre la nature et la grâce, offrait des obstacles bien plus grands encore à ce compatriote de Bradwardine qui, ramené à la rigueur de sa doctrine par le pu-

ritanisme, ne voulait à aucun prix paraître ménager le pélagianisme ni abandonner une orthodoxie inexorable pour la conscience et pour la raison.

On retrouvera quelque chose de cette inconséquence dans la plupart des théologiens protestants contemporains de la révolution d'Angleterre. Quoique tous ne soient pas également préoccupés de la rigueur du dogme, aucun n'est disposé à s'en départir; et cependant tous, par leur religion même, sont obligés d'accorder beaucoup à la raison, c'est-à-dire à la nature, et de reconnaître à la réflexion le droit d'examen. Ils n'ont pas la ressource de ce scepticisme préalable qui souvent permet à des docteurs de l'Église catholique de se donner toute liberté contre la raison humaine, pour la sacrifier sur l'autel de l'autorité. Plus raisonnables, les théologiens de la Réforme sont souvent forcés d'être plus inconséquents.

CHAPITRE III

CHILLINGWORTH

Quoique Chillingworth doive être regardé surtout comme un théologien, il a laissé un tel renom, il a été tant de fois cité comme le modèle d'une certaine liberté de penser encore chrétienne que la philosophie ne saurait négliger son souvenir. Son principal ouvrage est encore placé très-haut. On lit partout ces mots : « l'immortel Chillingworth, » et quoique l'épithète puisse surprendre un lecteur du continent, il est vrai que par l'esprit qui l'anime et la force de la discussion, son livre justifie l'influence qu'il a exercée et la réputation qu'il a conservée.

William Chillingworth était né à Oxford même, au mois d'octobre 1602; l'université fut son berceau. Aussi était-il à seize ans *scholar* à Trinity college, et dix ans après, il eut le titre de *fellow*. Il s'adonna à la poésie et aux mathématiques, aussi bien qu'à la théologie. C'est dans le cours de ses études qu'il se lia avec John Hales, le théologien le plus libéral de son temps, et Gilbert Sheldon, qui devait être archevêque de Cantorbéry. Mais sa liaison

la plus intime fut avec lord Falkland[1], qui n'avait pas étudié à Oxford, mais qui habitait souvent Tew ou Buxford, à douze milles de là, et y recevait les beaux esprits de l'université, si bien que sa maison était regardée comme l'université même. Avec Ben Jonson, Edmond Waller, Hobbes et Gataker, il y réunissait Sheldon, Morley, Hammond, Earles et son cher Chillingworth[2]. La conversation y était un véritable *banquet philosophique ou théologique*[3], et c'est là que Chillingworth traça le plan de son principal ouvrage. Filleul chéri de l'archevêque Laud, il semblait, par ses liens de famille et son éducation, destiné à rester le plus fidèle enfant de l'église épiscopale. Cependant provoqué, prêché par le jésuite Perse qui se faisait appeler John Fisher, il se laissa persuader la nécessité d'un juge infaillible en matière de foi, et se figurant que les catholiques l'avaient trouvé, il l'alla chercher dans la maison professe de Douay, ou chez les jésuites de Saint-Omer. Il y rencontra de nouveaux doutes que fortifia une lettre

[1] Lucius Cary ou Carey, second vicomte Falkland, pair d'Écosse, né en 1610, mort en 1643, fit ses études à Dublin, puis à Cambridge, au collége de Saint-Jean. Très-versé dans les langues anciennes, il aimait les lettres. Sa mère, zélée catholique, s'efforça en vain de le convertir. On a de lui deux écrits polémiques contre l'infaillibilité romaine et quelques discours.

[2] Gilbert Sheldon, 1598-1677. On a de lui des sermons en action de grâces de la restauration des Stuarts. — George Morley, évêque de Worcester, puis de Winchester, 1597-1654, fort mêlé à la polémique religieuse. Henri Hammond, 1605-1660, royaliste, théologien de l'école d'Episcopius et de Grotius; prédicateur très-goûté de Charles Ier, le plus naturel qu'il eût entendu, disait-il; auteur d'un catéchisme estimé, *Practical Catechism*, 1644.

[3] Clarendon, *Mémoires*, t. I, p. 64 de la traduction.

de l'archevêque Laud, quitta le noviciat et revint protestant en Angleterre.

D'après une lettre adressée à Sheldon, on croit qu'il souffrit encore de quelques incertitudes; mais enfin il se décida, et en 1634 il se rangea parmi les défenseurs de la Réforme. Ces variations ne sont pas un mal, quand au lieu de trahir un esprit faible et flottant, elles attestent un esprit inquisitif, ouvert, sincère, et capable de tout examiner en restant capable de choisir. Au dire de Clarendon, Chillingworth avait, dans l'exercice de la discussion, contracté une telle habitude de douter, que par degrés il en était venu tout au moins au scepticisme sur les plus importants mystères de la foi[1]. Ce scepticisme n'emporte pas nécessairement la foi, quand il n'est pas une conclusion; il peut conduire à croire librement. Il faut le dire, peut-être la pleine tolérance religieuse n'est-elle possible qu'à celui qui a douté. Quand on n'a pas reconnu ce que les chrétiens les plus éclairés appellent l'*inévidence* des vérités de la religion, on est poussé à les mettre sur le même pied que les vérités nécessaires, et alors on ne comprend plus l'incrédulité, la dissidence, l'hérésie. On peut les supporter par prudence, par politique, par impuissance, par nécessité; mais on ne le fait qu'avec contrainte; la raison se croit offensée; la tolérance de l'esprit n'existe pas. Celui qui a passé par le doute, au contraire, ne regarde pas comme des étrangers, comme des hommes d'une autre espèce,

[1] *Mémoires*, id., ibid.

ceux qui n'en sont pas sortis. Il n'est pas pour cela condamné à les imiter. Si son esprit est ferme, il a conservé la liberté de l'option, et peut opter pour la foi. Les raisons de sentiment, les plus puissantes de toutes, les vertus sociales, l'intérêt de la morale, le bien public, lui restent pour faire pencher la balance et déterminer son choix ; et je conjecture qu'en Angleterre, les Chillingworth et les Falkland, et après eux ces généreux prélats désignés quelquefois du nom de latitudinaires, ont été de ces sortes de chrétiens. Ils sont de ceux que l'on peut souhaiter pour chefs à toute Église constituée; et certes on ne saurait accuser de faiblesse et d'incertitude l'esprit de Chillingworth, dont le mérite éminent comme écrivain est la vigueur dans le raisonnement. Ce fut la controverse qui le convainquit. On cite encore celle qu'il soutint à la demande de lord Digby contre Thomas White, l'auteur des Dialogues de Richworth, en présence et dans la maison de sir Kenelm Digby, converti nouvellement[1]. On trouve dans les œuvres de Chillingworth des relations ou des extraits de ces conférences, comme aussi de la discussion qu'il eut à soutenir contre un ami, Lewgar, qu'il avait contribué à rendre catholique et qui lui reprochait de l'avoir abandonné. Aussi lui fallut-il écrire le récit de sa double conversion[2]. Ces compositions peuvent encore se lire, et prouvent que

[1] George, lord Digby, 1612-1676, fils du comte de Bristol, personnage important dans le parti royaliste et secrétaire d'État après lord Falkland. Sir Kenelm s'était fait catholique après 1636.

[2] *The Works of W. Chillingworth of the university of Oxford*, 10e édit. Lond., 1742, p. 129.

la controverse entre le catholicisme et le protestantisme n'a pas fait de grands pas depuis deux cents ans.

Mathias Wilson, jésuite, qui se déguisait sous le nom d'Édouard Knott, avait publié en 1630 un pamphlet où il accusait la Réforme de méconnaître la charité. Un docteur, Christophe Potter, le combattit[1]. Le jésuite se défendit, et Chillingworth intervint alors dans la querelle. Il réimprima la préface et les sept chapitres de Knott, en les faisant suivre d'autant de réfutations très-développées. En réponse, Knott lui déclara qu'il était un socinien. Chillingworth répliqua par son livre : *de la Religion des protestants seule voie du salut* (1637).

Laud, qui connaissait la liberté d'esprit de son filleul, avait fait examiner l'ouvrage par les théologiens Baylie, Fell et Prideaux, et le livre, dédié à Charles Ier, parut avec approbation. Le succès fut très-grand, les réfutations nombreuses. Trois jésuites se relayèrent pour le combattre.

On ne peut contester à l'auteur un esprit fort au-dessus des préjugés d'une orthodoxie littérale. Dans une lettre adressée à un ami pendant qu'il travaillait à son livre, il adopte sur l'antiquité de la foi trinitairienne les idées reprochées depuis au père Pétau, et conclut que si la doctrine d'Arius n'est pas la vérité, elle n'est pas au moins une damnable hérésie. Dans la préface de son ouvrage, il se rapproche de ces idées ; mais par la suite il n'y revient

[1] *Charity mistaken*, 1630; *Charity maintained*, 1633.

pas, et se borne à discuter les points contestés entre son Église et les catholiques. Cependant il avait refusé un bénéfice que lui offrait le garde du grand sceau, sir Thomas Coventry, et dans une lettre à Sheldon, il explique les scrupules de conscience qui l'empêchent de souscrire aux trente-neuf articles de la confession de foi épiscopale. Trois ans après, il s'adoucit, faisant réflexion, comme ont fait tant d'autres alors et depuis, que cette souscription est un acte d'union et de concorde, non de croyance et d'adhésion[1]. Laud et Sheldon pensaient ainsi, et Chillingworth devint chancelier de l'église de Salisbury avec la prébende de Brixworth dans le comté de Northampton (1638). L'Église et la royauté le trouvèrent fidèle dans leurs périls. Il fut un des prédicateurs de Charles Ier, et suivit l'étendard royal jusque dans la guerre. Il partit d'Oxford avec Clarendon, alors Édouard Hyde, et l'accompagna probablement à York, où le roi l'appelait et où il devait rejoindre lord Falkland, alors secrétaire d'État[2]. Il était avec lui, avec le roi et son armée, au siége de Gloucester. Ses connaissances mathématiques et l'idée qu'il donna d'imiter les machines de guerre des anciens[3], le firent employer comme ingénieur. Il ne prit pourtant pas la ville, et elle fut bientôt délivrée par la bataille de Newbury[4], où il eut la

[1] La formule est pourtant : « Omnibus hisce articulis et singulis in iisdem contentis volens et ex animo suscribo et consensum meum præbeo. »
[2] Clarendon, *Mémoires*, t. I, p. 174.
[3] *Testudines cum pluteis*, rempart portatif.
[4] 20 septembre 1643.

douleur de voir à la première charge tomber lord Falkland comme Hampden au combat de Chalgrave. On se dispersa. Chillingworth suivit lord Hopton, qui gagna Arundel Castle, ce château-fort du duc de Norfolk, encore imposant sous le lierre qui couvre ses murailles. Mais il fallut bientôt se rendre, et notre belliqueux théologien fut fait prisonnier par sir William Waller. Il était triste et souffrant ; il trouva dans le camp parlementaire le docteur Cheynell, théologien *dissenter*, qui l'avait attaqué dans un ouvrage contre Laud, et qu'il avait pu connaître à l'université d'Oxford[1]. Celui-ci obtint qu'on le transportât à Chichester, où il le visita souvent pendant une longue maladie ; mais Chillingworth mourut le 30 janvier 1644, et Cheynell, par dépit sans doute de ne l'avoir pas converti, refusa d'assister à ses funérailles, et imprima un récit satirique de la maladie, de l'hérésie, de la mort et de l'enterrement de W. C., *clerc d'Oxford et dans la pensée de ses compagnons d'armes*, *l'archi-ingénieur et le grand émissaire de la reine*[2]. Chillingworth n'en est pas moins l'homme que Tillotson a proclamé la gloire de son âge et de sa nation, celui dont Locke

[1] Né à Oxford en 1608, mort en 1665, Francis Cheynell, élevé au collége de Merton, avait passé du côté du parlement en 1640. Il écrivit contre Laud, alors en prison. *The Rise, growth and danger of socinianism*, 1843. Il y attaque Hales et Chillingworth. C'était un esprit ardent et mal réglé.

[2] *Chillingworthii novissima, or the Sickness, Heresy, Death and Burial of W. Chillingworth clerk of Oxford, and in the conceit of his fellow soldiers the Queen's Arch-Engineer and grand intelligencer*, 1644. C'est apparemment comme royaliste fervent qu'il est ainsi associé à la reine : car elle était catholique ; mais les parlementaires la tenaient pour leur plus grande ennemie.

recommandait la lecture à qui voulait apprendre à raisonner.

L'amitié de lord Falkland ajoute à sa gloire. Leur communauté de sentiments, leur intimité jusqu'au dernier jour les a fait accuser tous deux de socinianisme, ou même de quelque chose de plus, et l'accusation s'est étendue jusqu'à leur condisciple John Hales d'Eton, qui leur survécut et qui écrivit avec non moins de liberté. Qu'en faut-il penser? Une anecdote décide peut-être la question.

Robert Spencer, fils de lord Sunderland, assistait au siége de Gloucester, et le 25 août 1643 il écrivait une lettre en partie chiffrée à sa femme Dorothée, fille du comte de Leicester. Après avoir dit à son *très-cher cœur* qu'il était souvent de tranchée, il ajoutait :

« Je suis plus solitaire que je ne l'ai été de ma vie, cette contrée étant toute pleine de petits cottages particuliers, dans l'un desquels j'ai mon quartier. Mylord Falkland me fit l'honneur d'y souper hier au soir. M. Chillingworth est ici avec moi. Notre petit ingénieur y vient moins par bonté pour moi que parce qu'il s'y trouve plus à portée pour faire jouer expéditivement ses machines. Vous ne pouvez imaginer quelle est son activité ; et pour moi je pense qu'il a fait sagement de changer de profession. Vous auriez été de mon avis, si vous l'aviez entendu hier soutenir, en discussion avec lord Falkland, le socinianisme, discussion où il fut si souvent confondu par Sa Seigneurie, qu'il me parut réellement mieux raisonner en matière d'engin qu'en matière d'opinion [1]. »

On trouvera sans doute que ce n'est pas lord Falkland qui est ici convaincu de socinianisme; toute-

[1] *Sydney Papers*, t. II, p. 669.

fois, dans une discussion amicale et de bonne foi, des objections ne sont pas toujours un signe d'absolu dissentiment. L'accord des idées de Falkland et de Chillingworth est de notoriété historique; on croit que l'un aida l'autre dans son grand ouvrage.

Enfin, un contemporain raconte qu'en 1669 le docteur Cressey, qui était fort de la connaissance de Falkland, lui a dit qu'il avait le premier apporté des livres de Socin en Angleterre, et que peu après, mylord étant venu le voir et les ayant aperçus, les lui avait empruntés, et qu'il en fut tellement captivé et persuadé, que sa conversion datait de cette époque. Il fut, ajoute Aubrey, le premier socinien en Angleterre[1]. Cependant il ne faut pas oublier ce qu'a dit le sage Tillotson : « Je ne sais comment cela se fait, mais il est certain que quiconque offre de rendre un compte raisonnable de sa foi et d'établir la religion sur des principes rationnels est à présent noté comme socinien. Nous en avons un triste exemple dans ce personnage incomparable, M. Chillingworth[2]. »

Socinianisme à part, car cette doctrine n'est pas explicitement dans son livre, on peut bien dire que cet ouvrage a pour objet d'*établir la religion sur des principes rationnels*. Il n'est pas très-facile à lire. L'auteur écrit d'un style lourd et diffus. Mais son ton

[1] Aubrey, *Letters and Lifes of emin. men*, t. I, part. II, p. 348. Pour plus de précision, il dit que Cressey lui conta cette anecdote chez Samuel Cowper, et que ce Cressey, du collége de Merton, et doyen en Irlande, se fit, par la suite, moine bénédictin.

[2] Serm., *Works*, éd. 1722, t. II, p. 170.

est celui de la conviction; il a du mouvement, de la verve. Il attaque vivement et franchement les objections. Il possède parfaitement son sujet, et l'ouvrage a été cité de tout temps comme un modèle d'argumentation. L'analyse n'en serait pas ici à sa place : qu'il nous suffise de dire que c'est une réfutation de tout système d'autorité en matière de religion. L'Écriture, pour Chillingworth, n'est une règle qu'à la condition d'être reconnue comme telle par la raison et interprétée par elle. On ne peut récuser la raison et alléguer des textes; car c'est à la raison qu'on les adresse. C'est à celle-ci de choisir sa religion; car c'est pour cela surtout qu'elle nous a été donnée. Les catholiques eux-mêmes n'admettent l'autorité de leur Église que parce qu'ils pensent avoir raison de le faire. Pour eux comme pour les protestants, tout se résout en définitive dans la raison. Dieu veut que la conclusion qui détermine notre croyance n'excède pas les prémisses, et que la force de notre foi soit proportionnée à la crédibilité des motifs. Il peut sans doute faire davantage, et nous inspirer une certitude d'adhésion qui dépasse une certitude d'évidence; mais ni Dieu ni l'homme ne peut exiger de nous comme un devoir de consentir à une conclusion au delà des prémisses et de bâtir une foi infaillible sur des motifs qui ne le sont pas, eussent-ils une haute crédibilité. « Je suis assuré que Dieu nous a donné notre raison pour discerner la vérité du mensonge. Quant à celui qui n'en fait nul usage et croit aux choses sans savoir pourquoi, je dis que c'est par hasard que ce qu'il croit est vérité, non par son choix,

et j'ai grand'peur, je l'avoue, que Dieu n'accepte pas ce sacrifice des sots[1].»

C'est là assurément le pur rationalisme chrétien, car il résulte clairement de ce qu'on vient de lire que les vérités nécessaires, comme la logique ou la justice, sont supérieures à l'Écriture en autorité. Cheynell n'avait pas tant de tort d'appeler Chillingworth *a man of reason;* le tort était de faire de ce nom une critique. On a remarqué que dans l'espace de près de quatre-vingts ans, trois ministres éminents de l'Évangile, Jewell, Hooker et Chillingworth ont publié une apologie de l'Église anglicane[2]. Le premier, tout en reconnaissant que l'homme peut savoir naturellement que Dieu existe et qu'il est juste, et chercher la vérité sans guide et sans maîtres, parce que son cœur incline de lui-même à la religion, a pensé que la raison ne devait intervenir dans la foi que pour mettre d'accord l'Écriture et la tradition, et que dans les cas de silence ou d'ambiguïté, il en fallait appeler à la primitive Église. L'antiquité conservait pour lui tout son prestige. Le second fait un pas de plus, et la raison, au lieu de n'être chargée que d'expliquer et de commenter l'autorité, est replacée du sommet à la base. Il défère peu au témoignage des Pères, mais, plus respectueux pour les conciles, il s'incline devant la parole de l'Église. Pour Chillingworth, Pères et conciles ne sont que des opinions à peser. L'antiquité est sans valeur; car elle pourrait recommander le faux comme le vrai, et la raison seule

[1] *This sacrifice of fools*, ch. II, § 114. Cf. 104, 110, 112 118, 120.
[2] Buckle, *Hist. of civiliz. in Engl.*, t. I, ch. VII.

fonde la croyance, l'épure et la justifie. Si l'examen individuel est le principe du protestantisme, c'est Chillingworth qui l'a le plus explicitement et le plus résolûment posé.

John Hales d'Eton enchérit encore sur cette liberté d'interprétation. Peut-être même en avait-il donné l'exemple. Le renom qu'il s'est fait parmi ses contemporains, le secret qu'il s'efforçait de garder sur ses écrits dont il n'a presque rien publié, l'admiration de quelques-uns et la défiance de quelques autres invitent à supposer qu'il était plus hardi dans ses entretiens que dans ses sermons et qu'il a été plus influent que célèbre, comme il est cependant plus célèbre qu'il n'est connu. Il se peut qu'il ait été l'inspirateur de Falkland et de Chillingworth, auxquels il a survécu. C'est lui qui est allé jusqu'à dire que l'universalité était une preuve qui faisait honte à la vérité, qu'elle n'était qu'un mot plus recherché pour désigner la multitude, que la multitude était la partie la plus faible de l'autorité humaine, et qu'à parler sans détour, l'autorité de l'Église était nulle. Or, Hales a conservé dans l'Église même le surnom de docteur à jamais mémorable[1].

[1] « The ever memorable scholar and divine. » Ce titre a bien l'air de ceux que donnent des amis et des disciples à celui qui est plus grand par les souvenirs que par les ouvrages qu'il a laissés. Hales, né en 1584, mort en 1676, élevé à Corpus-Christi, Oxford, *fellow* de divers colléges, assista au Synode de Dordrecht (1618), et fut converti à l'arminianisme, au socinianisme peut-être, par Episcopius. Ses ouvrages publiés seulement après lui, *Golden Remains of the ever mem.* Mr. J. Hales, 1659, n'ont point égalé sa réputation. A'wood, *Oxon. athen.* — Hallam, t. III, ch. II — Tayler, *Relig. Life*, ch. V, sect 4.

On s'est arrêté plus que notre sujet ne l'exigeait peut-être sur cet épisode de l'histoire religieuse de l'Angleterre, parce qu'il rappelle des personnages dont l'influence et l'exemple ont pu, longtemps après eux, contribuer à former une école d'hommes d'État et d'hommes d'église dignes des respects de l'histoire. Le nom de lord Falkland prête un éclat mystérieux à tout ce qui l'approche. Il ne peut être question de retracer ici son portrait. Celui qu'a laissé Clarendon est tel qu'un des derniers chanceliers d'Angleterre, lord Campbell, a écrit qu'il donnerait pour l'avoir fait toutes ses sentences judiciaires. Falkland était un de ces hommes rares chez qui s'unissent la pureté de l'âme, les lumières et la culture de l'esprit, l'habitude de la méditation, l'indépendance de la pensée, le dévouement du patriote e le courage du soldat. Après s'être, au commencement des troubles, déclaré contre la cour et contre lord Strafford, il se rangea du côté du roi, lorsque la guerre civile mit en question le gouvernement même. Ennemi de l'esprit étroit et violent qui défend le pouvoir par tout moyen et veut de l'État conserver tout, même les abus, sa conscience le séparait de ceux qui ne comprennent pas la réforme sans le renversement, attaquent sans mesure et brisent sans prévoyance tout ce qui fait obstacle à leurs vœux ou à leurs rêves. On lui a sévèrement reproché comme une faiblesse d'avoir abandonné Pym et Hampden[1]. Mais en présence d'une révolution imminente, il

[1] H. Walpole, *Royal and nobles authors*, t. I, p. 216, éd. de 1759.

fallait choisir, et en ces heures critiques, les âmes d'une pureté scrupuleuse penchent presque toujours vers le gouvernement établi, car il paraît seul capable de restaurer sans les dernières violences le règne des lois. Il a cet avantage que, pour être juste et modéré, il lui suffirait de le vouloir. Mais rarement il le veut, et ceux qui ont tout attendu de lui, sont promptement détrompés. Dans l'espoir d'accomplir la transaction conciliatrice, Falkland consentit à devenir secrétaire d'État. Il le fallait ou ne se mêler de rien. Le parti du roi n'était pas de ceux que l'on pût servir, si l'on n'espérait le diriger, du moins le retenir. Mais le nouveau ministre ne dut pas espérer longtemps. Il ne voulait pas que la politique coûtât rien à la conscience la plus délicate. Son large esprit ne se prêtait pas à la partialité du pouvoir pour lui-même, à cette intolérance de la raison d'État qui veut conserver le mal comme le bien, l'inutile comme le nécessaire. Clarendon, qui l'aimait tendrement, laisse entendre que Falkland, moins strict et moins exclusif que lui, pensait que tout n'était pas inviolable dans la royauté ni l'Église, et que l'une et l'autre devaient savoir sacrifier à leur salut leurs préjugés et leur vanité. On se représente aisément les souffrances d'un esprit comme le sien attelé au même char que Charles Ier. Il allait recommandant la paix, la réclamant toujours, d'autant plus ardent au péril qu'il ne voulait pas être soupçonné d'avoir peur de la guerre; il la faisait par honneur, et il la détestait. Aussi tous étaient-ils frappés de la mélancolie profonde qu'il portait au

milieu des camps, bravant la mort avec un héroïsme qui semblait la chercher. A Newbury, il se mit sans aucun commandement à la tête du régiment de sir John Byron, qu'il savait des plus audacieux, et se jetant dans la mêlée, il fut atteint d'un coup de feu et mourut à trente-trois ans, le cœur plein du souvenir d'une femme qu'il se reprochait d'aimer et qui expira le même jour que lui[1].

La seule faute de Falkland était d'avoir en religion et en politique, au commencement d'une révolution, des opinions qui ne triomphent d'ordinaire qu'à la fin. Entre l'anarchie et le despotisme, entre le fanatisme et la licence, s'élever à cette impartialité qui sait rendre la religion raisonnable ou la raison religieuse, et réconcilier l'ordre et la liberté, c'était devancer ce noble parti de prélats et de politiques qui devaient préparer et soutenir le règne d'un Guillaume III. C'était avant Barrow, Wallis et Jérémie Taylor, anticiper sur les idées qui devaient un jour être celles d'un Tillotson et d'un Somers.

Mais nous n'avons pas encore atteint le milieu du dix-septième siècle, et nous voyons que, tandis que la témérité des sectes extrêmes brisait le joug des églises et inaugurait de fait une liberté jusqu'alors

[1] Aubrey la nomme; c'était mistress Moray. Il dit qu'elle était belle et de la cour ; mais il veut qu'elle soit morte avant Falkland, qui se serait fait tuer de désespoir. Clarendon s'efforce de jeter du doute sur le côté romanesque du récit. Tous deux d'ailleurs parlent de Falkland comme d'un excellent mari, qui, dit Aubrey, ne savait rien refuser à Letice Morison, sa femme. Il l'avait épousée par amour et malgré son père. Aubrey, p. 346. Clarendon, t. I, p. 58 et 241.

inconnue, les esprits modérés, jusque dans le parti contraire, arrivaient à cette équité de la pensée, du moins à cet éclectisme religieux qui domine la foi par la raison, comme il domine la politique par la morale.

CHAPITRE IV

DIGBY. — WHITE. — BROWNE.

On a vu, dans le siècle précédent, Everard Digby remonter jusqu'à la Kabale pour donner aux idées simples de l'unité divine et de l'unité de l'âme l'apparence d'une révélation mystérieuse, et ses écrits nous ont paru de ceux où la science n'a rien à prendre, parce que l'auteur a voulu la dépasser. Les choses secrètes et merveilleuses n'ont pas été sans attrait pour un écrivain du même nom qui vint après lui, puisque sir Kenelm Digby s'est épris de l'alchimie et que des recherches de vaine curiosité, comme celle de la poudre de sympathie, ont compromis la réputation de physicien que lui faisaient ses contemporains. Mais ses essais métaphysiques, sans avoir beaucoup plus relevé son nom, sont plus sages, et doivent trouver ici leur place.

La famille Digby se divisait en deux branches. Dans chacune, un esprit vif et pénétrant mais inquiet, remuant, s'unissait à un penchant pour le catholicisme qui prenait souvent le dessus et effaçait les traces d'une abjuration passagère, détermi-

née par l'imitation, l'entraînement ou la politique. Les lords de ce nom jouèrent un rôle considérable dans le parti royaliste. On a dit que le premier des deux avait gagné la faveur du roi Jacques en lui donnant des informations sur le complot qui entraîna la condamnation de son parent sir Everard. Il rendit cependant des services plus honorables, fut employé dans la diplomatie et notamment dans l'ambassade envoyée à Madrid pour y négocier le mariage de Charles Ier, alors prince de Galles. Le roi l'avait nommé comte de Bristol; cependant, à l'origine de la révolution, il s'unit aux premières réclamations des parlementaires, mais il ne tarda pas à revenir au parti de la cour et lui resta fidèle jusqu'à sa mort (1653)[1]. Le même dévouement animait son fils lord Digby. Il se distingua parmi les défenseurs de l'Église et de la monarchie; c'est lui qui fut nommé secrétaire d'État après la mort de lord Falkland. Il accompagna et servit dans l'exil le fils de Charles Ier. Mais, tout à coup, il se déclara catholique. « Le roi (le prétendant) ne fut nullement surpris, dit Clarendon, de sa déclaration; car il le connaissait depuis longtemps pour très-indifférent en matière de religion[2]. » Ce jugement peut surprendre, car on ne voit pas ce que le comte de Bristol pouvait avoir à gagner à un changement de religion, qui commença par lui faire perdre sa position de ministre. Après la restauration, il conserva

[1] On ne voit pas qu'il fût catholique. Cependant il avait traduit *la Défense de la foi catholique*, de Dumoulin.

[2] *Mém.*, t. II, p. 165.

la faveur de Charles II, intrigua quelque peu à son service, mais ne put être officiellement employé. Il mourut en 1676.

Avant sa conversion, il avait provoqué et suivi, chez son parent sir Kenelm Digby, les conférences où Chillingworth et White discutèrent les mérites respectifs du protestantisme et du catholicisme, et l'on dit qu'il ne fut pas étranger à la publication qui eut lieu à Londres, en 1691, des *Lettres entre lord G. D. et sir K. D.*, concernant la religion.

Sir Kenelm, lui, était catholique depuis 1636. On peut s'étonner qu'il ne l'eût pas toujours été; car il était fils de cet Everard Digby condamné à mort pour participation au complot des poudres. Celui-ci passait pour le plus bel homme de son temps. C'est de lui que Bacon raconte que, lorsqu'il fut décapité en 1606, le bourreau, ayant dit, en lui arrachant le cœur, les paroles légales : « Voici le cœur d'un traître ! — Tu mens ! » répondit la bouche de la tête sanglante.

Kenelm, l'aîné de ses deux fils, était né en 1603. Après des études à Oxford, dans Gloucester Hall, qui le firent comparer, pour la variété de ses connaissances, à Pic de la Mirandole, il voyagea sur le continent, visita la France, l'Espagne, l'Italie, revint en Angleterre en 1623 ; et comme il avait abjuré très-jeune la religion de son père, il reprit faveur auprès du roi, qui lui rendit le titre de chevalier qu'avaient porté ses ancêtres. Il entra dans la marine, guerroya contre Alger et Venise, et se fit bien venir à la cour de Charles Ier. On le citait pour son

savoir, pour sa curiosité qui l'avait initié à tous ces secrets des sciences auxquels on croyait encore en ce temps-là ; par exemple, il passait pour posséder une poudre de sympathie qui fermait les blessures. Il avait le mérite plus sérieux d'aimer les livres, les manuscrits, et il a enrichi de ses dons la bibliothèque Bodleienne.

Revenu au catholicisme en 1636 ou 1638, il publia sa *Conférence avec une dame sur le choix d'une religion*. Il n'en fut, comme on le pense bien, que plus en faveur auprès de la reine, qui l'employa, au commencement des troubles, à rassembler des forces pour le roi. Emprisonné par ordre du parlement (1639), il recouvra sa liberté par l'intercession de la reine douairière de France, veuve de Henri IV, et s'engagea sur la foi d'un chrétien et l'honneur d'un gentilhomme à s'abstenir désormais de toutes menées politiques. A dater de ce moment, les voyages et les sciences, qu'il avait toujours aimés, occupèrent surtout sa vie. C'est alors qu'il publia son édition de la *Religio medici* de Browne, qu'il avait étudiée et annotée, du temps qu'il était détenu à Winchester House. De la même époque est son commentaire mystique de la vingt-deuxième stance du neuvième chant du second livre de la *Fairy queen* de Spenser.

Il fit ensuite en France et sur le continent un long séjour. C'est sans doute alors qu'il se rendit en Hollande pour s'entretenir avec Descartes, qui l'accueillit en lui disant : « Vous êtes le célèbre M. Digby ? — Et vous, si vous n'étiez Descartes, je

vous dirais que vous devriez vous occuper de sciences plus utiles. » Il entendait apparemment des applications de la physique à la médecine. Descartes, au reste, parle toujours honorablement dans ses lettres du chevalier d'Igby (*sic*). Il se reconnaît même une fois moins compétent que lui sur la question de l'immortalité de l'âme, la raison naturelle ne pouvant, dit-il, donner sur ce point que de belles espérances mais aucune assurance[1]. C'est à peu près l'opinion de Socrate et de Platon.

Digby tenta de revenir en Angleterre, mais le parlement l'exila. Il retrouva en France la reine Henriette-Marie qui, dit-on, le fit son chancelier et l'envoya au pape Innocent X, dont il fut très-froidement reçu. Il se décida alors à essayer de la tolérance de Cromwell (1655). On ne voit pas qu'il s'en soit mal trouvé. Cependant il retourna encore à Paris, passa un été à Toulouse, où il se lia avec Fermat (1646), séjourna à Montpellier, visita l'Allemagne, et revint enfin à Paris, où il apprit la restauration. Rentré en Angleterre, il fit partie du conseil privé. Il vécut dans la culture des sciences et le commerce des membres de la Société royale. Il tenait une sorte d'académie dans sa maison de Covent Garden. Il y recevait sans doute John Sergeant, qui fut un de ses panégyristes, et Wallis, Wilkins et Ward, qu'il appelle un digne triumvirat dans la littérature[2]. On dit qu'à ses di-

[1] Lett. VII, t. I, p. 207, édit. de Garnier. *Vie de Saint-Evremont*. par Desmaizeaux, p. 80.
[2] Lett. VI, *Wallis's Works*, t. II.

vers écrits il projetait de joindre une publication des œuvres de Roger Bacon. Il mourut sans avoir accompli ce dessein, en 1665.

C'était plutôt un curieux qu'un savant ; mais il était difficile alors d'être autre chose, au moins dans les sciences naturelles. Car bien qu'on ait parlé de ses connaissances mathématiques, on ne voit pas qu'il en ait eu d'autres que celles qu'il put puiser dans les conversations de Descartes, de Fermat, de Wallis. On reconnaît le cas que les deux derniers faisaient de sir Kenelm dans les correspondances annexées aux œuvres de Wallis. « Je ne vous parle, lui écrit Fermat, ni de votre livre, ni de celui de Thomas Anglus, *ne sutor ultra crepidam*. Vous êtes souverain en physique et je vous reconnais pour cela[1] » Cette souveraineté est bien déchue, et même de son temps, Digby ne fut guère autre chose qu'un amateur des singularités de la nature et de la science ; aussi fut-il accusé de charlatanisme, et Stubbs[2], critique qui n'épargne personne, l'appelle-t-il le Pline de son âge pour le mensonge. Il n'en était pas moins un ami sincère de la science. Il a encouragé par ses conseils, aidé par sa fortune tous les travaux qu'il jugeait utiles, et obtenu l'estime et l'amitié de plusieurs des meilleurs juges du genre de mérite auquel il aspirait. Parmi eux, il distingua Thomas White, que nous avons vu désigné sous le non d'*Anglus* et qui s'attacha à lui. Une certaine communauté de travaux s'établit entre eux, et

[1] Wallis, Works, t. II, lett. III, de lord Brouncker à Digby (1657).
[2] Henri, 1631-1676.

l'on verra qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer dans leurs ouvrages ce qu'ils se doivent l'un à l'autre.

La philosophie réclame dans les œuvres de Digby deux traités où il étudie la nature du corps et la nature de l'âme[1]. Il s'y propose la découverte de l'immortalité de l'âme raisonnable. Le corps, c'est-à-dire la substance corporelle, donne lieu, selon lui, à une métaphysique plus difficile peut-être que celle de l'âme, et la raison dépourvue des connaissances directes que lui fournit la conscience sur le moi pensant, erre plus incertaine lorsqu'elle spécule sur la nature des choses matérielles qui ne lui sont connues que par leurs apparences. Ceux qui récusent la psychologie comme une science hasardée pour la sacrifier à la physique, qui leur paraît tout autrement susceptible de clarté et de certitude, se font une étrange illusion. C'est le contraire qui est vrai, et la métaphysique de la physique semble une des parties les plus difficiles et les plus obscures du savoir humain.

Il ne faut donc pas s'étonner si Kenelm Digby, lorsqu'il veut exposer et rectifier, d'après les nouvelles lumières, la physique aristotélique d'Everard son aïeul, tombe dans un abîme de problèmes où le plus habile est heureux de ne pas rester englouti.

Ses idées, il le déclare lui-même, se rapportent à celles qu'on peut trouver dans le *de Mundo* de Tho-

[1] *Two Treatises in the one of which the nature of bodies, in the other the nature of man's soule is looked into in way of discovery of the immortality of reasonable soules.* Lond., 1665. *In fine*, un privilége donné à Paris par le roi de France, le 26 septembre 1644, en faveur du sieur Kenelm Digby, chevalier anglais.

mas White[1]. Son but est de laisser à son fils un résumé de sa philosophie, en des temps malheureux qui lui ont ravi les moyens ordinaires de lui témoigner son affection; mais ces calamités même ajoutent au prix de la philosophie. Il écrit en effet dans une sorte d'exil, et date cet envoi de Paris, le dernier jour d'août 1644.

Dès son premier chapitre, il insiste avec autant de sagacité que de prudence sur les dangers qu'offre dans ses recherches la complication des facultés et des procédés de l'esprit humain. Les mots expriment nos notions et non pas les réalités; il faut donc être sur ses gardes, et ne pas prendre aveuglément les mots pour les choses. Si l'on considère isolément les modes que les sensations vont graver dans la fantaisie, on ne croira qu'à la réalité des accidents. Si l'on écarte ceux-ci, pour ne considérer que l'être qui les supporte et qui ne nous en apparaît jamais séparé, on ne croit plus qu'à des essences abstraites comme les idées de Platon. Il faut, par exemple, user de précaution en faisant usage des catégories d'Aristote. Celle de la quantité est, au jugement de Digby, ce qui frappe le plus dans les corps. L'extension ou la divisibilité est la commune notion de la quantité, et c'est en partant de cette idée qu'il passe en revue toutes les affections du corps, le lieu, le mouvement, la gravité, l'attraction, et, par suite,

[1] Il dit, chap. I, qu'il renverra ouvent à cet ouvrage. John Sergeant, qui, dans une pièce de vers mise en tête de l'édition de 1665, félicite sir Kenelm de *ses deux incomparables Traités*, paraît penser qu'il a principalement suivi M. Thomas White.

la lumière, l'électricité, le magnétisme, et il arrive ainsi aux créatures vivantes dont la physiologie est traitée suivant les lumières d'un temps où l'on confondait avec les instruments matériels de la connaissance des facultés immatérielles telles que la mémoire et l'imagination. Quelque intérêt qu'il y eût à débrouiller le mélange d'erreur et de vérité, de sagacité et de crédulité que Digby a porté dans ces recherches, il faut renoncer à l'y suivre sous peine d'être entraîné à de longs développements sans lesquels la clarté serait impossible. Qu'on sache seulement que son système est un éclectisme. Bacon est un de ses maîtres. Quoiqu'il traite Aristote avec moins de sévérité et le proclame encore l'oracle de la nature[1], il ose s'en séparer souvent et n'admet presque aucun des principes de sa physique sans les modifier. Il les redresse, guidé par *cette grande âme* de Galilée, par *ce grand esprit* de Descartes, par Gilbert, par Harvey. Ceux-ci, il les vante et ne se montre étranger à aucune de leurs découvertes[2]; mais il ne leur emprunte rien sans faire quelques réserves et sans trouver à redire à quelques parties de leurs

[1] *Conclusion*, p. 420-429.

[2] « The great soule of Galileo whose admirable learning alle posterity must reverence, ch. x.— The great wit Renatus Descartes, ch. xiii. — That never enough praised gentleman Monsieur Descartes, ch. xvii..... Who by his great and heroic attempt and by showing mankind how to steere and husband their reason to best advantage, had left us no excuse for beeing ignorant of anything worth the knowing. Ch. xxxii. — That admirable searcher Dr Gilbert by means of whom and Dr Harvey our nation may claim even in this latter age as deserved a crown for solid philosophical learning as for many ages together it has done formerly for acute and subtile speculations of divinity. » Ch. xx.

explications. C'est ainsi qu'ayant comme Aristote et Descartes rejeté le vide, il ne voit dans l'horreur de la nature pour le vide que l'impossibilité qu'il existe; par conséquent l'attraction peut élever l'eau dans un tuyau de pompe à toute hauteur, et il cherche querelle à Galilée d'avoir fait des expériences pour en fixer la limite. On conçoit qu'il reste fort peu de chose des observations propres à Digby sur la physique de ses devanciers, et il ne peut figurer à aucun titre au rang des inventeurs. C'est cependant un esprit pénétrant et original qui montre bien ce libre besoin de nouveauté qui, depuis Galilée et Bacon, tendait à prévaloir dans les sciences.

Dans le second traité, Digby considère la nature et les opérations de l'âme en vue de son immortalité, et il lui attribue comme procédés principaux l'appréhension, l'énonciation, le jugement et le discours.

L'appréhension est exacte (*right*) ou elle ne l'est pas. Au premier cas, la chose même est dans l'entendement de celui qui *appréhende;* car il y a ressemblance parfaite entre l'objet et la connaissance de l'objet. Toute appréhension se compose d'autres appréhensions dont la plus simple est celle de l'être. Ce qui a l'être est la chose même. Mais dès que nous avons appréhendé l'être des choses, nous concevons entre elles des relations qui ne sont pas des êtres et qui n'existent que dans l'entendement. L'âme est donc une faculté, une puissance de comparaison, et comme telle elle forme des notions abstraites, des notions universelles. Elle peut penser tout ce qui est.

Penser et connaître, c'est juger. Le jugement est le résultat de l'énonciation ou de la jonction de l'adjectif au substantif. Il devient comme une partie de notre âme. La foi suit le jugement. La vérité est la perfection de l'âme.

Le discours, pris ici au sens de procédé discursif, peut être ramené au syllogisme.

L'emploi supérieur de ces ressources de l'intelligence caractérise les grands esprits. Dans tous les cas, cet emploi doit être gouverné par la sagesse. Nos idées générales ont une influence morale et la raison a des devoirs.

On a vu que les appréhensions sont dans l'âme. Elles n'y peuvent être qu'incorporellement ; car l'objet n'en peut être en deux endroits à la fois. Elles y sont d'une manière conforme à la nature de l'âme; l'âme est donc immatérielle.

La notion première et principale, la notion vierge[1], que conçoit l'âme étant celle de l'être, l'âme n'est, pour ainsi dire, qu'une capacité adaptée à l'être ; et comme l'être comprend la substance dans sa quantité indivisible, l'âme est sans division. Ainsi, les choses corporelles sont comme spiritualisées dans l'âme, et s'il est vrai, comme l'entend Aristote, que rien ne soit dans l'intellect qui n'ait été d'abord dans le sens, on peut dire aussi que rien n'est dans l'intellect qui ait été dans le sens précédemment, c'est-à-dire qui ait été objet sensible. Cette transformation des choses dans l'âme, comme son pouvoir de réduire, par la

[1] « Very first and virgin notion. »

création de notions universelles, la multitude à l'unité, comme sa capacité de saisir les vérités premières, les vérités éternelles, de concevoir ensemble des propositions contradictoires, de comprendre par le raisonnement plus de choses que la sensation n'en transmet à l'imagination, de mouvoir sans être mue, enfin la puissance ordonnatrice de la raison atteste en nous un principe qui ne peut être un accident du corps, encore moins le corps lui-même. Ici, ajoute Digby, le Rubicon de la connaissance expérimentale est franchi. L'âme, contenant plus que l'expérience ne donne, allant au delà des images gravées dans la fantaisie, dépasse tout ce qui lui parvient à travers le corps. Disons donc avec Avicenne, avec Descartes : Pourquoi serait-elle mortelle comme lui ? On peut dire qu'elle n'est pas mortelle, tant que sa mortalité n'est pas prouvée. On ne lui connaît aucune des conditions de la destruction. Elle doit donc être définie « un simple acte cognitif qui est une pure substance et rien que substance[1]; c'est-à-dire une substance indivisible exempte du lieu et du temps, présente toutefois à l'un et à l'autre, une actuelle et présente connaissance de toutes les choses qui sont à connaître, et une faculté ou règle, par son essence même, pour toutes les choses quelles qu'elles soient. »

Étant immortelle, l'âme passe de cette vie à une autre *dans l'état où elle se trouve*[2], ce qui paraît à Digby résoudre la fameuse objection tirée contre la

[1] « A simple knowing act which is a pure substance and nothing but substance. » Ch. x

[2] Chap. xii.

religion chrétienne du dogme des peines éternelles. C'est presque la seule allusion expresse au christianisme que contienne cet ouvrage. Chrétienne de fait, la pensée y est toujours présentée dans une spiritualité purement philosophique, et l'on ne peut méconnaître chez l'auteur l'intention positive de rester dans les limites d'un rationalisme élevé, austère et rigoureux.

Les ouvrages de sir Kenelm Digby donnent naissance à une question que nous avons indiquée, question difficile à résoudre, en France du moins. Nous venons de le voir renvoyer son lecteur en passant à l'ouvrage de White. Cet ouvrage est un traité *de Mundo*[1] qui avait paru deux ans avant les deux écrits de Digby, et dont l'auteur est Thomas White, connu de son temps sous plusieurs noms tels que *Candidus*, *Anglus ex Albis*, etc.[2]. Ce White est un prêtre catholique, un des supérieurs du collège de Douay, qui a beaucoup écrit, souvent en France où il avait peut-être accompagné Digby ; et cité par lui comme une autorité, il s'est mis à sa suite, travaillant pour lui ou d'après lui, publiant après sa mort, puis traduisant un de ses ouvrages dont nous allons parler.

White n'était pas inconnu de Descartes qui l'appelle *M. Vitus*. Il le cite, il l'admire et ne le suit pas fidèlement. C'est un esprit mobile, hasardeux, qui s'est complu dans les questions les plus obscures, comme

[1] *De Mundo Dialogi tres*. Paris, 1642.

[2] Il prend aussi les noms de Bianchi, Richworth, Blacklee, Vitus. Il est dit dans un de ses écrits (*the Dialogues*) qu'il avait été préfet au collège de Douay, sous le nom de Charles Rosse.

le problème de la liberté et de la grâce, l'origine du monde, l'état de l'âme après cette vie, etc. Orthodoxe zélé, lorsqu'il dispute contre les protestants, il cesse de l'être quand il veut philosopher, s'attire les critiques des jansénistes et des molinistes, les censures même de l'Inquisition et de la cour de Rome, se fait mettre à l'*Index*, et se soumet enfin par désir de repos plus que par repentir ou conviction. Son traité sur l'état intermédiaire des âmes après la mort fut dénoncé comme blasphématoire par la chambre des communes en même temps que le *Leviathan* de Hobbes (1666). Il ne fut pourtant point condamné. Après la mort de Digby, White se retira et vieillit en Angleterre. Il s'était lié avec Hobbes, et tous deux, à plus de quatre-vingts ans, se disputaient sur toutes les questions. White, né en 1582, mourut à Londres en 1676.

On réunit d'ordinaire son nom à celui de Digby et l'on confond quelquefois leurs ouvrages. Une question s'élève : lequel est l'esprit original de deux auteurs qui se citent ou se traduisent? Nous penchons à croire que c'est le baronnet que son éditeur appelle un très-grand homme et un très-illustre philosophe. Ces mots se lisent au titre des Institutions péripatétiques que White ou *Thomas Anglus* fit imprimer à Londres en 1647[1]. Quoiqu'il y parle en son nom, il déclare avoir tout pris de sir Kenelm, mais

[1] *Institutionum peripateticarum ad menten summi viri clarissimique Philosophi Kenelmi equitis Digbæi pars theorica. Item app. theol. de origine mundi, auth.* Anth. Thom. Anglo. Lugd., 1646. La traduction de White parut dix ans après.

en gardant le langage scolastique. Des cinq livres divisés en leçons, le premier est un sommaire de la logique suivant Aristote. Le second, avec un résumé de sa physique, contient quelques idées plus nouvelles sur la nature des corps, quoique l'auteur prenne souvent parti pour Aristote contre Galilée. Plus heureux dans le troisième qu'il intitule *Météorologie*, il se décide avec les astronomes pour le mouvement de la terre.

Les deux derniers livres roulent sur la métaphysique. Dans le quatrième, il passe des corps en général aux corps animés. Le premier, l'animal suprême, est l'homme. Il connaît, mais la connaissance vient des sens[1]. De là une objection contre la liberté. Mais la liberté n'est une idée ni du vulgaire ni des savants. Elle suppose l'indifférent. Or, comment admettre que l'indifférent agisse comme indifférent? Il y aurait dans l'effet ce qui n'aurait jamais été dans la cause. La morale même proteste ; le propre de la vertu est d'incliner la volonté actuelle. Le plus vertueux est plus que celui qui l'est moins déterminé à vouloir le bien.

Le livre V traite des substances séparées de la matière. L'âme est la première. Étant pourvue d'actes immanents qui ne peuvent convenir au corps, elle ne peut être dissoute comme le corps. Douée par elle-même du principe de l'être, elle n'a pas en soi de matière. S'il est difficile de se représenter une substance séparée hors des conditions du temps

[1] « Cognitio oritur a sensibus. » Lect. VIII, p. 223.

et du lieu, ne peut-on contempler une proposition évidente par elle-même ? Il y a comme une âme en elle, puisqu'il y a une pensée. On peut aussi concevoir l'âme comme le principe d'un mouvement donné, et on la prouve en la concevant ainsi ; elle s'atteste en se connaissant[1]. Mais l'existence de l'âme, comme de tout ce qui commence, suppose une existence éternelle. Il faut un être qui soit par lui-même, pure actualité, immutabilité, perfection. L'existence de Dieu est nécessaire. Sa science est infinie, mais du moment qu'il opère, son opération est nécessairement particulière. Que serait-elle si elle était indéterminée? La science de Dieu est donc plus grande que son opération. Mais en opérant, sa volonté est libre; car c'est une perfection, et rien que lui-même ne peut déterminer sa volonté. On dit que les noms que nous lui donnons sont impropres. Ils le sont en effet, mais il suffit de savoir qu'ils le sont; car enfin ils ne peuvent être dits que de lui, comme par exemple les noms d'omniscient ou de tout-puissant. Les noms négatifs sont les moins impropres de tous. La science qui s'enquiert de l'impropriété des noms donnés à Dieu est la plus sublime et la moins commune de toutes.

Il ne reste plus qu'à parler des rapports des intelligences entre elles, des rapports de Dieu avec les être intelligents. Digby ou White résout ces questions par les principes ordinaires. L'éternité de Dieu, qui en qualité d'infini n'admet aucune succession, lui

[1] Lib. V, lect. I, II, p. 239-249.

sert, comme au commun des théologiens, à résoudre ou plutôt à écarter toutes les questions qu'on peut poser sur la création; celles-ci par exemple : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait le monde plus tôt? Pouvait-il donner à l'être une permanence éternelle, etc.[1]?

Ce dernier livre est assez remarquable. Les principes d'Aristote, comme celui de la perfection de l'acte pur, y conduisent à des conclusions qui ne sont pas celles d'Aristote. De même que l'auteur emploie les scolastiques sans les citer, il réfute des adversaires sans les nommer. Sa discussion est brève, sèche, mais bonne, et son style obscur, mais exact. Le ton est libre, et sent peu le théologien, quoique en général le dogme soit implicitement respecté[2]. Les sentiments de White sont constatés par son ouvrage sur le choix d'une religion[3]. On l'y voit chrétien sans ardeur, tolérant le doute et la discussion, mais par là même, décidé pour le catholicisme contre la Réforme, parce que les incertitudes et les obscurités de l'Écriture ont besoin d'être cor-

[1] Lib. V, lect. x-xviii.

[2] Il y a plus de hardiesse sans incrédulité systématique dans l'*Appendix* sur l'origine du monde qui termine ce volume, et que j'attribue à White seul. C'est ce qu'on appelait au moyen âge *un hexaméron*, ou une explication des premières scènes de la Genèse, où l'on s'efforce d'en concilier le récit avec les principes de la physique de l'École. Une exégèse assez libre et qui ne craint pas de substituer souvent un sens métaphorique au sens littéral, interprète la création et surtout le premier péché par des hypothèses singulières dont quelques-unes scandaliseraient, si elles n'étaient présentées avec une naïveté pédantesque. Mais rien dans toutes ces imaginations ne méritait de trouver place ici.

[3] *The Dialogues of W. Richworth* (Th. White), *or the judgment of common sense in the choice of religion*. Paris, 1640.

rigées par une constante tradition dont une autorité permanente ait gardé le dépôt. S'en tenir seulement à l'Écriture, comme ils font, dit-il, peut n'être qu'une voie plausible pour aller à l'athéisme. La question est donc : Vaut-il mieux se reposer sur une Église ou être athée? C'est en quelque sorte par des considérations de prudence que White veut qu'on décide du choix d'une religion ; et dans son troisième dialogue, il soutient assez ingénieusement que ce qui ne paraît que sensé doit être fondé sur quelque raison démonstrative, et que les vérités évidentes elles-mêmes ont quelque preuve qui nous échappe. C'est là qu'on lit ces paroles remarquables : « Ce fut un grand homme sans doute celui qui a dit : « L'art est long, la vie est courte[1]. » Cependant il faut qu'il nous permette de l'interpréter ; car ce n'est pas la *longueur* de l'art, mais notre faute de ne pas prendre la droite voie, qui le rend long ; autrement, l'art ne serait qu'une convenable consolation dans la vie. Auriez-vous pensé qu'un particulier, tout en suivant les guerres, sans le secours d'autres écrits, par sa seule industrie, dût surpasser les plus grands des clercs qui ont usé le double de son temps sur les livres? Et *celui-là*, notre âge nous l'a montré dans un gentilhomme français, non-seulement encore vivant, mais jeune. » Et on lit en marge : « Monsieur Descartes[2]. »

Il est encore un autre ouvrage aujourd'hui plus connu que les écrits de White et que pourrait nous

[1] *Ars longa*, Hippocrate.
[2] *Dial.* III, p. 552.

rappeler le nom de sir Kenelm Digby ; c'est la *Religion du médecin* de Browne.

Il y a des livres très-philosophiques qu'on hésite à nommer des livres de philosophie. Le plus célèbre par exemple serait les *Essais* de Michel de Montaigne. Si l'on considère cette foule de vues justes, ingénieuses ou hasardées sur la vie et la nature humaines qui remplissent les pages du spirituel sceptique, si l'on tient compte de l'influence qu'il a exercée sur la manière de penser de ses lecteurs, on ne peut refuser une place à son ouvrage dans l'histoire de l'esprit humain, laquelle est apparemment une branche de la philosophie. Si cependant on entend sous ce dernier nom une science positive qui peut s'être brisée en systèmes divers, mais qui jusque dans ses fragments conserve toujours une forme méthodique, il est certain que Montaigne ne l'a enrichie ni d'un principe, ni d'une conséquence, et que n'eût-il pas écrit, tous les systèmes qui la composent subsisteraient dans leur entier. Montaigne se les applique, mais ne les invente, ni ne les expose. Il n'enseigne pas, il fait penser. Il est vrai que bien des lecteurs préféreront toujours cette façon de répandre ou de provoquer des idées et en profiteront davantage, lors même que les historiens de la philosophie n'en diraient rien.

Les Anglais ne manquent pas de ces livres sur le caractère desquels on peut hésiter. Des auteurs qu'ils nomment *essayists*, il en est peu qui n'aient par moments philosophé. Je compterai parmi eux un écrivain dont le principal ouvrage, malgré son

titre un peu dogmatique et quelques pages de discussion, semble plutôt un recueil de réflexions toutes personnelles qu'un traité scientifique. La *Religio medici* de Browne est une composition d'une véritable originalité qui indique un esprit libre, une curiosité érudite, un certain goût de bizarrerie et de paradoxe avec un fond de bon sens et de raison modeste, quelque hardiesse dans les détails, mais encore plus de prudence dans les conclusions. Ce livre a la réputation d'être agréable à lire, et je doute qu'on cherche souvent aujourd'hui à vérifier s'il la mérite.

Thomas Browne était fils d'un marchand de Londres. Né en 1605, il passa par l'école de Winchester, puis par Broadgate-Hall et Pembroke-College de l'université d'Oxford, et n'en sortit que pour voyager. C'est à son retour, après avoir visité l'Irlande, la France, l'Italie, la Hollande, et reçu l'enseignement de Montpellier, de Padoue et de Leyde, qu'il écrivit pour lui seul sa *Religio medici* vers 1634 ou 1635. Il montra son ouvrage à des amis qui en firent grand cas, et une édition qu'il traita de subreptice parut sept ou huit ans après (1642). Elle attira l'attention du public, et à la recommandation du comte de Dorset, sir Kenelm Digby lut l'ouvrage pendant son emprisonnement à Winchester-House, et il écrivit des observations qu'il imprima l'année suivante[1]. Le texte et le commentaire provoquèrent une critique d'Alexandre Ross qui reproche à Browne trop d'in-

[1] *Observations upon Rel. med.*, 1643.

dulgence pour les catholiques, trop de rhétorique en matière de religion et du faible pour l'astrologie judiciaire; à Digby, sa métaphysique et son catholicisme[1]. Browne répondit à Digby avec vivacité et en entrant dans quelques détails sur ses voyages et sa vie, qu'il appelle un miracle de trente ans.

Son ouvrage, qui avait eu déjà cinq éditions en 1656, traduit en latin par Merryweather de Cambridge, le fut bientôt dans la plupart des langues vivantes. D'autres écrits de moindre importance le suivirent, où des idées singulières sont mêlées à des recherches d'histoire naturelle ou d'archéologie[2].

Browne exerçait la médecine à Norwich. Il y vivait dans l'étude et la retraite; mais cependant, anglican et royaliste, plutôt par indifférence que par conviction, il fut créé chevalier par Charles II, dans un voyage que ce prince fit à Norwich en 1671. Sans renoncer absolument à croire à des communications merveilleuses avec le monde invisible, il cessa, en vieillissant, de se livrer aux recherches qui alimentent la controverse; il se vantait d'avoir tout lu en ce genre et n'en voulait plus entendre parler dans les dernières années de sa vie, qui se termina le 19 octobre 1682.

Un style énergique et coloré, mais sans élégance ni pureté, une certaine vivacité d'imagination, un

[1] *Medicus medicatus or the physician's Religion cured*, etc. Lond., 1645.

[2] *Pseudodoxia epidemica — Hydriotaphia — The garden of Cyrus*. Ses autres ouvrages sont posthumes. Voir *Sir Thomas Browne's Works edited by Simon Wilkin*, 4 vol. Lond., 1836.

tour d'esprit *humoristique*, ont conservé à Browne une réputation que ne justifie ni la solidité du jugement, ni la certitude des connaissances, ni la force des raisonnements, ni la sûreté de la critique.

Au dix-septième siècle comme en d'autres temps, ces mots de *religion d'un médecin* n'étaient pas une enseigne d'orthodoxie. Cependant sir Thomas se déclare sincèrement chrétien, chrétien de la religion réformée, qui ne lui déplaît que par cette épithète. A toute Église il préfère celle d'Angleterre ; mais toute dévotion le touche ; il n'entend pas la cloche de l'*Ave Maria* sans s'élever à Dieu ; il a pleuré en voyant passer des processions. Il ne condamne pas tout dans le concile de Trente ; il n'approuve pas tout dans le synode de Dordrecht. Il respecte dans le pape un souverain qui a le tort de prononcer des excommunications ; il ne lui rendra pas la pareille en l'appelant Antechrist, car il a lui-même ses hérésies, puisqu'il doit y en avoir ; *opportet hæresies esse*. Il croit à la mortalité des âmes comme les Arabes, et comme Origène, il ne croit pas à l'éternité de la colère de Dieu. Quant aux mystères, les descriptions allégoriques d'Hermès lui conviennent mieux que les définitions métaphysiques des théologiens. Les difficultés l'arrêtent peu. N'y en a-t-il pas dans la nature même? N'y a-t-il pas en nous, par exemple, une trinité d'âmes ? Le précepte *Défie-toi de la philosophie*[1] ne doit pas être pris dans un sens trop général, puisque la philosophie nous fait connaître

[1] *Beware of philosophy*. S. Paul.

la nature qui porte déjà quelques caractères divins, premiers degrés qui nous servent à nous élever à une divinité plus haute. C'est la philosophie qui nous apprend qu'il y a une première cause et que la nature ne fait rien en vain. « Il n'y a pas de grotesque dans la nature. » Deux livres sont donc ouverts devant nous, l'Écriture et la nature ; ce qu'on n'a pas découvert dans l'un, on le découvre dans l'autre. Le mouvement naturel du soleil est plus admirable que le miracle de Josué ; car tout est artificiel ; la nature est l'art de Dieu. Le hasard et la fortune n'existent que pour notre ignorance ; ce sont des mots qui cachent la Providence. Tout est réglé par elle ; aussi n'est-ce pas une dévotion ridicule que de faire une prière avant de jouer au trictrac. Même dans un sortilége, la succession des effets est préordonnée, et s'il est bon d'être né sous un certain astre, il faut adorer, non l'astre, mais celui qui a voulu qu'il en fût ainsi.

Dieu est la cause universelle. C'est une fausse interprétation des causes secondes qui a produit l'athéisme. Browne est si loin de l'athéisme qu'il a fini par croire qu'il n'y avait pas d'athées. Épicure ne l'est pas, lui qui croit au-dessous de la majesté des dieux de se mêler des choses de ce monde. L'auteur du livre des *Trois Imposteurs* ne professe pas formellement l'athéisme. Mais tout pays a son Machiavel ; toute époque a son Lucien. Il la connaît tout entière, cette rhétorique de Satan, et il n'a rien lu qui doive ébranler la raison dans sa foi.

Ici Browne s'étend avec quelque insistance sur

certains épisodes du récit biblique qui lui paraissent tenir du roman et sur certaines croyances miraculeuses qu'il rejette, celle, par exemple, à la vertu des reliques. Et cependant il admet la sorcellerie, la puissance des esprits, et surtout cette âme du monde des platoniciens ou l'esprit de Dieu manifesté dans la création ; car il y a un monde invisible. Avant la création, Dieu était tout. Il était donc le contraire du néant dont toutes choses ont été faites; ainsi rien est devenu quelque chose. « L'*Omnéité* a donné à la nullité la forme de l'essence[1]. » La création vient des contraires comme la génération, et la théologie est d'accord avec la philosophie[2]. C'est ainsi que se reproduit l'âme humaine, quoique l'âme n'ait absolument rien d'organique. Aussi, survit-elle par sa propre nature et sans miracle. Les revenants ne sont pas les âmes des morts, mais des démons qui prennent leurs formes.

Ces puérilités, et d'autres que nous retranchons, contrastent étrangement avec de sages réflexions qui suivent touchant la vieillesse et la mort. On ne peut espérer qu'aux prises avec des difficultés, telles que la résurrection des corps, la fin du monde, la nature du feu de l'enfer, Browne ne retombe pas dans les suppositions ou les comparaisons presque dérisoires que lui suggère sa crédulité en matière de phénomènes naturels. Il aurait fait mieux de s'en tenir à ses considérations générales sur notre

[1] « Omneity informed nullity into an essence. »
[2] Cf. Aristote, *De Generat.*, II, VII

impuissance à poser en théologie comme en philosophie les règles de la possibilité.

Dieu est un abîme de bonté. Il nous fait plus de bien que nous ne méritons. Le salut ne peut être pour qui ne croit pas en Jésus-Christ; mais il doit y avoir en enfer des divisions et des limbes pour ceux qui ont été bons avant l'incarnation. La bonté humaine d'ailleurs est loin d'être parfaite. Les philosophes (même notre grand Sénèque, ajoute en note sir Kenelm Digby) n'ont pas toujours été fidèles à leurs maximes. « Nous sommes tous des monstres, et le pont est étroit. » Cependant il n'en faut pas croire les Églises, quand elles se damnent mutuellement; car personne alors ne serait sauvé. Beaucoup le seront au contraire, quoique l'expression de *petit troupeau* donne à Browne quelque souci. Il croit à son salut, comme il croit à l'existence de Constantinople; mais il ne voudrait pas en jurer. Sa confiance est dans la miséricorde de Dieu.

Ici, nous touchons à la seconde partie de l'ouvrage. Dans la première, l'auteur avait rendu compte de sa croyance, et quoique ce compte fût tout personnel, il y mêlait des raisons générales qui peuvent s'adresser à d'autres que lui. Désormais, c'est lui seul qu'il va peindre; ce sont ses sentiments qu'il cherche à éclaircir avec une complaisance accusée d'amour-propre. Le sien, d'ailleurs, est naïf : car, dit-il, il n'a point d'orgueil. La vanité est une petitesse; il n'en ressent aucune de savoir jusqu'à six langues. Il passe ensuite à des confidences sur le mariage qui feraient sourire, et

il a soin de noter que s'il est resté célibataire, ce n'est pas qu'il soit insensible à la beauté [1]. Mais il aime également toute espèce de beauté, celle de la peinture, celle de l'harmonie, et cette dernière lui est si chère qu'il souhaiterait ne voir aucun désordre, et quoique médecin, aucune maladie.

Cependant, toutes ses confessions ne sont pas du même genre. Il a souvent des pensées fines ; il en a même d'élevées. Enfin on peut dire que dans cette seconde partie il rappelle souvent Montaigne, mais il ne l'égale pas.

On voit assez que sir Thomas Browne n'est rien moins qu'un métaphysicien, et en rendant justice à cet esprit ingénieux et porté au bien, Digby n'a point de peine à le convaincre d'une grande inexpérience philosophique. Mais tout le monde, ajoute-t-il, ne peut tout réunir, comme White, dont le *de Mundo*, imprimé à Paris, y est admiré comme la merveille de ces derniers temps. Un médecin, d'ailleurs, tel que Browne, ne peut faire à la raison sa part légitime; il est obligé de recourir trop tôt à la foi, ce qui n'est permis que là où la raison fait défaut; et Digby s'attache à montrer que sur plusieurs des questions religieuses générales, la méthode rationnelle pouvait conduire Browne mieux et plus loin que ne l'a fait son bon sens, tour à tour

[1] Il écrivait ceci au plus tard en 1635. Il ajoutait qu'il n'avait jamais porté à aucune femme une véritable affection, que la femme n'était qu'un douzième de l'homme (parce qu'il y a douze côtes). « L'homme est un monde, il a reçu le souffle divin; la femme est un *morceau tortu* (*a crooked piece*) de son corps. » Et cependant Browne s'est marié vers 1641, et sa femme lui a survécu.

crédule et sceptique. Il y a de la finesse et de la vérité dans cette critique de l'esprit médical appliqué à la métaphysique, et il est piquant de voir le platonisme inspirer au catholique Digby bien plus de hardiesse philosophique que n'en montre le médecin protestant Browne.

Parmi les autres ouvrages de ce dernier, un seul pourrait trouver encore quelque place ici : c'est son essai sur les préjugés populaires ou *Pseudodoxia epidemica;* mais il ne contient rien de bien neuf. L'infirmité de la nature humaine en général, puis les vices de raisonnement signalés par la logique, les dispositions morales qui nous font fuir le travail, déférer à l'autorité, suivre la routine, les illusions répandues par les orateurs, les peintres et les poëtes, enfin la puissance de Satan père du mensonge, sont successivement présentées comme les sources de nos erreurs. Le livre II, qui en énumère des exemples, prouve, comme toujours, des connaissances variées, mais tirées des livres et non de l'expérience, et qui nous donnent la fable et non l'histoire de la nature.

L'esprit de Bacon qui ne s'est pas lui-même préservé de la fausse science en célébrant si dignement les bienfaits de la véritable, se retrouve dans le jugement que Browne porte sur nos erreurs et leurs causes, et quoiqu'il ressemble pour nous à un savant du moyen âge plutôt que de la Renaissance,

[1] *Pseudod. epid. or inquiry into very many received tenets*, etc. 1re édit., 1646. Works, t. II, p. 159. Cet ouvrage a été traduit en français, sans nom d'auteur, en 1738.

c'est comme novateur qu'il fut, ainsi que Bacon, ainsi que Harvey, attaqué par Ross dans un assez piquant ouvrage[1]. On vit même en lui un libre-penseur. Il ne l'était point par ses conclusions, mais le ton dégagé de son examen et la franchise avec laquelle il se posait des difficultés insolubles, semblaient indiquer dans sa croyance chrétienne un parti pris plutôt qu'une pleine et libre conviction. Nous croyons pourtant ce parti-pris sincère, et pour quelques hardiesses de langage, nous ne le regarderons pas comme un pur déiste, encore moins comme un athée, quoi qu'en ait dit Budée[2]; nous nous rangerons du côté de Morhof, qui l'excuse, de Coringe, de Drelincourt, qui le défendent, et de son biographe, Samuel Johnson, dont il a désarmé la sévérité par son torysme anglican.

Quoique le supérieur du collége où son fils Edouard Browne fut élevé ait soutenu en vers latins qu l'exemple du père réfutait le préjugé qui conteste aux médecins la foi et la piété[3], le titre seul de son principal ouvrage est toujours demeuré suspect, et, souvent imité, il ne l'a pas toujours été par l'orthodoxie. Nous savons quel esprit a dicté le *de Religione laici* de lord Herbert. Sous le même titre, Charles Blount a pris les mêmes licences, et Dryden et Ste-

[1] *Arcana microscome* by A. R. Lond., 1652.
[2] *Theses theol. de Atheismo et Superstitione*, p. 136.
[3] Jacques Duport :

Error hic est inter malesani dogmata vulgi
Hippocratis socios non nimis esse pios,
Hoc crimen medici tu relligione refellis :
Et medicum certe quid vetat esse pium

phen Tempest ont abrité d'autres idées. On a eu aussi des *Religio jurisconsulti*, *clerici*, *stoici*, *philosophi*, et un unitarianisme rationnel a inspiré plus récemment à un éminent publiciste une dernière *Religio laici* qui mériterait d'être lue par d'autres que des amis. On voit d'ailleurs que sir Thomas Browne, sans être un adversaire de la foi, a surtout été un promoteur du libre examen, comme il a encouragé l'esprit philosophique en manquant de philosophie.

CHAPITRE V

HOBBES

On a dit que tout homme naissait Aristote ou Platon, à la taille près. Il y aurait alors deux familles d'esprits qui pourraient chacune prendre un de ces deux noms ou se donner un de ces deux ancêtres. Dans le monde savant du moins, elles seraient bien reconnaissables. Bacon devrait être compté dans celle de cet Aristote dont il a tant médit, car il a célébré l'expérience et l'observation, sans pourtant donner à notre savoir la sensation pour unique origine. Locke, qu'on accuse de l'avoir fait, ne se vante nulle part d'avoir emprunté à Bacon sa méthode, et Reid et son école, qui avouent avoir appris de lui à se servir de l'induction, en ont tiré des conséquences dont le spiritualisme peut se prévaloir. Je ne sais qu'un philosophe de quelque renom qui puisse être appelé Baconien, et qui représente sans nuance et sans restriction l'empirisme ou le sensualisme absolu : c'est Thomas Hobbes. Il avait été en effet le secrétaire et le confident de Bacon. Tout jeune, il s'était instruit à écrire sous sa dictée dans les allées de Gorhambury.

Nulle part cependant il ne témoigne le moindre respect, le moindre souvenir de son maître. Il ne le cite que pour quelque douteuse découverte en physique. Il ne fait aucun cas particulier de l'induction ; dans la physique même, il n'a guère recours à l'expérience, et se borne à raisonner sur le mouvement. Ce matérialiste se pique de savoir les mathématiques, qu'ignore Bacon, et il estime fort la logique, dont Bacon se défie. Malgré la place que l'intérêt sordide et la basse complaisance ont tenue dans la vie de l'illustre chancelier, on n'oserait pas même dire que ses leçons aient été pour quelque chose dans les doctrines d'égoïsme et de servilité que son secrétaire semblerait avoir rapportées de sa confidence. Bacon avait dans l'esprit et dans le langage une élévation qui protestait en quelque sorte contre les faiblesses de son âme, et tout au plus pourrait-on soupçonner que l'alliance de la dignité officielle et de l'abaissement pratique de ce grand esprit a pu conduire un observateur dénué d'illusions comme de principes à concevoir de la nature et de la société humaines une opinion malveillante qui, élevant la raison d'État au rang de la raison pure, a créé la métaphysique du machiavélisme.

Initié de bonne heure aux mystères du monde politique, habitué trop tôt à pénétrer dans l'intérieur du gouvernement, épreuve dangereuse pour tout esprit démuni d'une haute et saine philosophie, Hobbes aura été surpris, déconcerté, effrayé à l'excès, lorsqu'au milieu de son âge il vit éclater ces troubles fé-

conds et redoutables qui auraient tant étonné Bacon en démentant toutes ses prévisions. Tous les penseurs solitaires et studieux ne conservent pas dans la retraite l'intrépidité de Spinoza. Loin de contempler d'un œil tranquille les orages qui grondent au pied des *temples sereins* et d'observer avec un mâle plaisir les causes et les effets de ces grandes luttes où le bien triomphe si péniblement du mal, quelques-uns, à la vue des révolutions, deviennent dans le calme de l'étude craintifs, défiants, sceptiques, amoureux du repos et de la sûreté, enthousiastes de la force, fanatiques de l'oppression. Ce n'est pas à nous de nous étonner de ces persuasions systématiques opérées subitement par l'intérêt ou la peur. Nous la connaissons, cette incrédulité qui favorise et amène l'absolutisme. Seulement il est rare que ces convertis de l'égoïsme soient capables de tirer de leur pusillanimité un système et de faire une théorie de la pratique de la servitude.

Représentons-nous donc un jeune homme né à Malmesbury, d'un père ministre de l'Évangile, l'année où l'invincible *Armada* fut dispersée par la tempête (5 avril 1548), entré à quinze ans au collége de la Magdeleine, condamné à l'étude de la philosophie scolastique qui régnait dans Oxford, mais soutenu par le goût des lettres antiques qui conservèrent toujours un grand charme pour lui. Il sort de l'université, habile en logique, mais fort dégoûté d'Aristote, aventure ordinaire aux intelligences supérieures de cette époque de recherches et de nouveautés. Ayant

à peine vingt ans, il est chargé de l'éducation d'un jeune Cavendish, et parcourt avec lui la France et l'Italie. Là il trouve partout en discrédit la philosophie des classes, et il se rattache plus étroitement aux lettres grecques et latines. Il se confirme dans une sorte de scepticisme dédaigneux qui n'attend rien du savoir d'autrui. A son retour en Angleterre, sa bonne fortune le conduit auprès de Bacon ; il jouit de son entretien, il lui sert de secrétaire. Il s'entend répéter à toute heure que l'aristotélisme est une spéculation vaine et stérile, que la science réelle se fonde sur l'observation des faits. En même temps, il voit de près les affaires publiques ; il apprend que le gouvernement est une chose si utile, que le pouvoir est si nécessaire à la société, que ceux qui l'exercent sont, par le service même qu'ils rendent aux hommes, au-dessus des critiques comme des scrupules, et d'avance absous de leur part de faiblesses et de passions. Le mal même, s'il sert à la conservation, à la paix de la société, est un bien, car tel est le sophisme qui régnait à la cour des Stuarts, comme partout où prévaut la raison d'État. En conséquence, tout contrôle, tout obstacle, toute résistance, à plus forte raison toute agression envers le pouvoir, est un mal, c'est le crime d'État véritable. Ce royalisme théorique prit tellement possession de Thomas Hobbes, que, voyant, peu après la mort de Bacon, éclater les premiers mouvements parlementaires qui présageaient la révolution, il imprima, l'année même de la pétition des droits, une traduction de Thucydide pour prémunir ses concitoyens contre les dangers de

la démocratie (1628)[1]. Puis, ayant perdu son élève et son protecteur, il alla chercher quelque distraction à Paris, dont il aimait le séjour, et fut bientôt rappelé en Angleterre pour ramener sur le continent un autre jeune noble du nom de Clifton. Dans ce voyage, il étudia plus qu'il ne l'avait fait encore les *Éléments* d'Euclide, et s'éprit d'un goût malheureux pour la géométrie, moins touché des vérités qu'elle démontre que des exemples qu'elle donne d'un emploi correct de la logique.

En 1634, attaché à l'éducation de l'héritier du comte de Devonshire, il fit un quatrième voyage en France. Il avait commencé à comprendre qu'il pouvait y avoir une autre philosophie que celle des écoles. Dans l'aversion que celle-ci lui inspirait, il n'avait longtemps goûté que l'histoire et la poésie ; mais un jour que dans une société de savants il était question de la cause de la sensation, quelqu'un demanda d'un ton de mépris : « Qu'est-ce donc que le sens ? » Personne ne répondit, et Hobbes s'étonna que de si habiles gens ne sussent pas seulement ce que c'était que leur sens. En y réfléchissant, l'idée lui vint que, si toutes les parties d'un corps étaient en repos ou se mouvaient d'un mouvement uniforme, toute différence et par conséquent toute sensation disparaî-

[1] Is democratia ostendet quam sit inepta
Et quantum cœtu plus sapit unus homo,

dit Hobbes dans son autobiographie en vers latins. Il en a écrit en prose une autre très-abrégée, à laquelle H. Blackbourne a joint un supplément, tome I de l'édition de ses œuvres complètes donnée en 1839 par sir William Molesworth.

trait, que la cause de toute chose devait être cherchée dans la diversité des mouvements. Ce principe, dont l'application lui parut universelle, s'affermit en lui par ses entretiens avec le père Mersenne, qu'il connut à Paris, et avec Galilée, qu'il vit à Pise, et qui l'initia à ses découvertes. Le premier le lia avec Gassendi, et, lui apprenant que Descartes était d'avis que tout dans la nature était régi par des lois mécaniques, lui inspira le désir de le connaître. Cette opinion, commune à Descartes et à Newton, très-vraie en physique générale, à une époque du moins où l'on n'avait pas fait la distinction si usitée et si importante aujourd'hui entre le dynamisme et le mécanisme, devait plaire à ceux qui, tels que Hobbes, voulaient expliquer par le mouvement les phénomènes de l'âme. Déjà se formait dans sa tête le plan d'une philosophie où la géométrie, la mécanique et la physique s'amalgameraient avec la logique et la science de l'homme et de la société.

Mais Descartes était retiré en Hollande depuis 1629. C'était le moment solennel où il publiait les trois immortels ouvrages qui devaient changer la face de la philosophie et des mathématiques. Mersenne, voyant Hobbes si vivement intéressé par ses confidences, lui communiqua le manuscrit des *Méditations* en lui demandant de lui dire franchement ses objections. Hobbes les écrivit, Descartes les lut, et il y fit une réponse dont nous ne citerons que ces mots: « Avec une aussi juste raison qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, M. Hobbes pouvait conclure aussi que la terre est le ciel. »

Cette réponse dédaigneuse devait peu toucher un esprit qui n'était pas moins que celui de Descartes lui-même inaccessible aux idées des autres. Tout rempli des siennes, Hobbes retourna en Angleterre, où il esquissa ses premiers écrits; mais à peine de retour, il avait trouvé les Écossais en armes, les presbytériens menaçants et bientôt maîtres du parlement (1640). A ce spectacle, la peur le prit. Par crainte des révolutions, il défendit l'absolue souveraineté du roi, et par crainte de l'avoir défendue, quoiqu'il n'eût pas imprimé sa défense, il s'enfuit d'Angleterre et se réfugia dans sa chère Lutèce. Il resta onze ans sur le continent, au grand détriment, dit-il, de sa fortune. La seconde année, il imprima, mais à un petit nombre d'exemplaires, son premier ouvrage philosophique, le *de Cive*, qui devait former plus tard la seconde section de ses *Éléments de philosophie*[1]. On y trouve à peu près toute sa doctrine morale et politique. La haine de l'anarchie l'avait conduit à la haine de l'humanité. Ces entraînements de l'esprit systématique ne peuvent surprendre les hommes de notre temps. A Paris, ses liaisons se resserrèrent avec Mersenne et Gassendi. Il paraît même qu'alors il entra en commerce épistolaire avec Descartes. Cependant il ne reste point de trace de cette correspondance, qui roulait sur des questions traitées dans la *Dioptrique*. On sait seulement que Descartes dit de lui dans une de ses lettres : « Je le

[1] *Elem. Phil. seu Polit., de Cive*, Paris, 1642. Ces éléments, complétés par la première section du *de Corpore*, sont en latin et en anglais dans l'édition de 1839.

trouve plus habile en morale qu'en métaphysique et en physique, quoique je ne puisse nullement approuver ses principes ni ses maximes, qui sont très-mauvaises et très-dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. Il écrit aussi fort au désavantage de l'Église et de la religion romaine, de sorte que, s'il n'est particulièrement appuyé de quelque faveur puissante, je ne vois pas comment il peut exempter son livre d'être censuré. » La crainte de Descartes n'était pas sans fondement ; mais la froideur, la défiance avec laquelle il l'exprime, et qu'il retrouve toutes les fois qu'il parle des rapports possibles de la libre pensée et de l'autorité ecclésiastique, s'accordent mal, on l'avouera, avec l'opinion de ceux qui veulent faire de lui un catholique au cœur soumis et respectueux.

On a écrit aussi que Hobbes avait vu Descartes. Il faudrait que ce fût hors de France, car ce dernier n'y rentra plus ; mais Hobbes pourrait avoir accompagné en Hollande le prince de Galles. Deux ans en effet avant la mort de Charles Ier, son fils, avec un cortége de royalistes fugitifs, avait cherché un asile en France (1646). Hobbes s'était rapproché de cette émigration monarchique. L'année suivante, il réimprimait à Amsterdam, avec des retouches, son *de Cive*, dont la première édition n'avait été distribuée qu'à des amis. Deux lettres de Mersenne et de Gas-

sendi prouvent combien ils admiraient l'ouvrage et en souhaitaient la réimpression : elles sont adressées à Sorbière, leur ami, qui donna ses soins à cette édition, fit même exprès le voyage de Hollande, et compléta bientôt l'œuvre par une traduction française (1647 et 1649). L'ouvrage ne devait pas moins être bien accueilli dans la petite cour des Stuarts, et, s'il n'y trouva pas une faveur durable, Hobbes dut s'en prendre au secret catholicisme des princes et à quelque reste de souvenirs constitutionnels chez deux ou trois de leurs conseillers. Cependant il garda quelque temps leur bienveillance ; il vit même dans l'intimité celui qui devait être Charles II. Le duc de Buckingham a été accusé (ce nom devait être toujours funeste à cette dynastie) d'avoir corrompu l'esprit du jeune prince exilé. « Pour couronner l'œuvre, dit Burnet, il donna Hobbes à Charles sous prétexte de lui enseigner les mathématiques ; mais celui-ci lui développa en même temps ses doctrines tant sur la religion que sur la politique. Charles se pénétra si profondément des unes et des autres qu'il ne s'en débarrassa jamais depuis. C'est donc au duc de Buckingham qu'il faut attribuer les mauvais principes et les mœurs dissolues du roi. » Il y eut entre le jésuitisme et le hobbisme, pour corrompre politiquement les deux derniers Stuarts, un concours qui semble étrange, et qui néanmoins est parfaitement logique.

Cette philosophie de l'absolutisme fut alors affirmée et développée dans deux ouvrages, le *Traité de la nature humaine* (1650) et le *Leviathan* (1651). On

sait que ce nom bizarre désigne le corps politique, corps immense et presque monstrueux, qui cependant se concentre et se personnifie dans le pouvoir, sorte de géant lui-même armé de toutes les forces de la société. Hobbes, exilé, corrigeait encore à Paris les épreuves de ce livre, qui s'imprimait en Angleterre, lorsqu'il en parla à Édouard Hyde, qui n'était pas encore lord Clarendon, et qui portait le titre de chancelier de l'échiquier, comme Charles Stuart celui de roi. Hobbes lui exposa une partie de ses idées, sachant bien, disait-il, que ce n'étaient pas les siennes. Hyde s'étonna qu'un si zélé partisan du pouvoir royal soutînt des doctrines qu'aucune monarchie régulière ne pourrait tolérer, et il lui demanda pourquoi il publiait un pareil ouvrage. Hobbes répondit d'abord par quelques plaisanteries, et finit par dire plus sérieusement : « La vérité est que j'ai envie de rentrer en Angleterre. » Hyde, quand le livre parut, trouva en effet que le résumé qui termine le *Leviathan* contenait, sous une forme adroite et détournée, un acte de soumission à Cromwell[1]. Il écrivit même presque aussitôt une réfutation de l'ouvrage ; mais par prudence il en ajourna

[1] L'auteur paraît en effet y soutenir la doctrine du gouvernement de fait. Il examine la question de savoir à quel moment, en cas de guerre civile, commence le devoir de soumission au vainqueur, et décide que c'est aussitôt que l'on consent à vivre sous son autorité. Il voit un lien nécessaire entre l'obéissance et la protection, et Cromwell a été *protecteur* (*Leviat.*, *conclus.*, *Works*, t. III, p. 705); mais pourtant Cromwell ne l'était pas encore quand le livre fut imprimé. Hobbes insiste sur cette circonstance dans une apologie personnelle, qu'il publia sous la restauration en réponse au *Hobbius heautontimorumenos* de Wallis (1662). *Works*, t. IV, p. 420.

la publication, car le livre avait paru en Angleterre, et l'on dit que dans la gravure du frontispice, qui contenait une image allégorique du Léviathan, la figure du pouvoir souverain portait une tête couronnée qui ressemblait à Cromwell, et qui aurait, après la restauration, ressemblé à Charles II[1].

Hobbes a prétendu être revenu en Angleterre parce qu'il n'était plus en sûreté au milieu du clergé français. A-t-il parlé sérieusement? Mieux qu'un danger imaginaire, sa situation dans l'émigration anglaise explique son départ : il était tombé en disgrâce. De son aveu, des serviteurs tenus pour éclairés et fidèles l'avaient perdu dans l'esprit du prince, qui le bannit de sa présence. Il avait également choqué d'honnêtes consciences et de puissants préjugés; et lui-même, quoi qu'il en ait dit, la logique de ses opinions lui permettait-elle de rester le sujet d'une royauté sans pouvoir? Une monarchie déchue, réduite pour toute force à son principe, c'est-à-dire à la prétention d'un droit, pouvait-elle conserver à ses yeux les titres d'une souveraineté dont elle n'avait plus l'effet? De la part d'un partisan aussi déclaré du fait, le dévouement n'eût-il pas été une inconséquence, la fidélité une apostasie? Aussi bien une réaction en faveur de l'autorité se prononçait en Angleterre. On commençait à entrevoir que

[1] Whewell, à qui j'emprunte cette remarque, dit que la première gravure est beaucoup meilleure que la seconde. (*Mor. phil.*, sect. II, p. 45.) Elle est reproduite dans l'édition de Molesworth, t. III. Je ne suis frappé d'aucune ressemblance bien distincte.

Cromwell était un maître[1]. Heureux de retrouver son pays délivré du danger d'être libre, Hobbes y put arriver à temps pour jouir du spectacle de Cromwell ordonnant au colonel Harrison d'emmener l'orateur de la chambre des communes, chassant, l'injure à la bouche, les membres du Long parlement, fermant les portes de la salle de leurs délibérations et emportant la clef dans sa poche (1653).

On imagine aisément le ravissement d'un esprit infatué d'un système, lorsqu'un événement vient le justifier péremptoirement et prêter à ses idées l'autorité du fait. Quel triomphe pour la théorie de l'absolutisme qu'un coup d'État qui la réalise! quelle joie pour la pensée d'avoir la force pour elle! Tout le monde a vu de ces rêveurs de paradoxes prêts à baiser les pas du cheval qui va les fouler aux pieds, si le cavalier écrase avec eux leurs contradicteurs. Les adorateurs du plus fort sont plus sincères qu'on ne croit, et les serviteurs du succès sont souvent des hommes convaincus qui n'ont de pervers que l'esprit.

Hobbes ne dut pas avoir de peine à franchir les barrières, s'il en existait encore, qui le séparaient du vainqueur du parlement. Il dut trouver l'accès facile. Il commença par rentrer en grâce auprès du conseil d'État. Il s'assura de la protection de Cromwell, qu'il vit, dit-on, quelquefois. Lié avec Harvey, qu'il perdit peu d'années après, avec Selden, avec le poëte Abraham Cowley, il vécut dans une retraite

[1] Omnia miles erat, committier omnia et uni
Poscebat; tacite Cromwelis unus erat.

studieuse, résidant souvent à Chatsworth, le beau manoir des Cavendish, ses constants protecteurs ou plutôt ses amis. Il usa largement de la liberté d'écrire, qu'il trouva établie et qu'il toléra parce qu'il en profitait. Le *de Corpore* parut en 1655 et compléta les *Éléments de philosophie* dont il forme la première partie. La seconde, ou le *de Homine*, fut réimprimée trois ans après. Le *de Corpore*, le *de Homine*, le *de Cive* contiennent, à vrai dire, toute la doctrine[1]. En même temps, Hobbes se livrait à sa manie de mathématiques, s'attachant de préférence aux problèmes insolubles et multipliant des tentatives de calcul qui n'attestaient qu'une témérité paradoxale, rudement tancée par Wallis, qui ne lui passa pas une erreur. Il répondit vivement, l'accusant d'être un algébriste ; car une de ses singularités était de regarder l'algèbre comme le fléau de la géométrie, et de mettre également au rang de ses ennemis les algébristes et les théologiens[2].

Or il redoutait tellement ses ennemis que, voyant, après la mort du Protecteur, reparaître des symptômes de troubles, il s'enfuit encore une fois en France ; mais bientôt vint la restauration, et assurément elle dut satisfaire à toutes ses théories. Cromwell avait mulcté l'esprit de liberté ; la restauration

1 Corpus, homo, civis continet omne genus.

2 . . . . Wallisii Algebrica
Illa geometriæ pestis quæ cæperat ante
Annos plus centum nunc et ubique furit.
. . . . . per hanc artem solam problemata solvi
Posse geometriæ cuncta Vieta docet.
Wallisius contra pugnat, victusque videbar
Algebristarum, theologumque scholis.

l'humiliait. Charles II accueillit Hobbes avec sa banale bienveillance, mais ne fit rien pour lui. Hobbes ne fut pas en faveur. Il n'avait du courtisan que les principes ; il prêchait la servitude et ne la pratiquait pas. Les mœurs d'un philosophe solitaire et les hardiesses d'un philosophe incrédule n'étaient pas pour plaire à un prince qui soignait les anglicans, ménageait les presbytériens, favorisait les catholiques et ne goûtait que le scepticisme des courtisans épicuriens. Hobbes cependant dut avoir à la cour plus d'un admirateur. Sa manière d'écrire, claire et vive, devait aller à ces nombreux esprits qui aimaient la liberté dans les idées sans en vouloir dans les institutions. Mais l'intolérance religieuse était un des traits marquants de l'opinion dominante. Pour la sévérité morale de Clarendon, le hobbisme ne cessait pas d'être un scandale. Les parlementaires étaient en général bons protestants, et de temps à autre opposants. Le *Leviathan* fut condamné par la chambre en 1666, et lorsqu'un bill fut proposé contre l'athéisme et la profanation, Hobbes alarmé crut que c'était à lui qu'on en voulait. Il était entré sur les questions de la liberté, de la volonté et du hasard, en controverse avec des membres de l'épiscopat : il n'avait jamais épargné dans ses écrits les prétentions et les doctrines ecclésiastiques. Vainement racontait-il en preuve de son orthodoxie épiscopale qu'étant malade à Saint-Germain, près de Paris, il avait été visité par le père Mersenne, qui l'entretint de la puissance que possédait l'Église romaine de remettre les péchés. « Mon père,

lui avait-il répondu, il y a longtemps que j'ai discuté tout cela avec moi-même, recommencer en ce moment la discussion serait fatigant; vous avez des choses plus agréables à me dire. Quand avez-vous vu Gassendi? » Mersenne s'en alla; mais peu de jours après John Cosin, qui fut plus tard évêque de Durham, étant venu lui offrir de prier Dieu avec lui : « Oui, lui dit-il en le remerciant, pourvu que vous procédiez aux prières selon le rit de notre Eglise. » Il ne put cependant se défaire de sa réputation d'esprit-fort, et le mot de hobbisme devint même synonyme d'athéisme. Il est certain que Dieu ne tient aucune place nécessaire dans ses écrits. On l'a défendu en lui attribuant la maxime que, touchant la Divinité, croire est plus respectueux que savoir; mais il a si clairement soutenu que la soumission était due à la religion parce qu'elle était commandée par le pouvoir social, qu'il est difficile de confondre une telle obéissance avec la foi.

Sorbière, qui fit en 1663 un voyage en Angleterre, dont il a laissé une relation assez curieuse, y trouva Hobbes fidèle à toutes ses habitudes, commençant ses journées par l'exercice, les finissant par l'étude, jouant une fois par semaine à la paume jusqu'à épuisement de ses forces, et conservant à soixante-quinze ans sa vigueur, ses facultés de travail et sa gaieté. Des inimitiés diverses l'avaient confiné dans la retraite. Wallis, après avoir mis en poudre ses prétentions mathématiques, avait, comme dit Sorbière, *sauté dans sa politique*, et voulu le faire passer pour mauvais serviteur du roi. « Le roi,

ajoute-t-il, *pour le consoler*, lui donna une pension de 100 jacobus. Sa Majesté me montra son portrait de la main de Coper (*sic*) dans le cabinet de ses curiosités naturelles et mécaniques, et me demanda si je connaissais cette personne et quelle estime j'en faisais. Je lui dis ce que je devais, et l'on demeura d'accord que, s'il eût été un peu moins dogmatique, il eût été fort nécessaire à l'Académie royale (la Société royale); car il y a peu de gens qui regardent les choses de plus près et qui aient apporté une plus longue application à la physique. Il est en effet un reste de Bacon, sous lequel il a écrit dans sa jeunesse, et par tout ce que je lui en ai ouy dire et que je remarque dans son style, je vois bien qu'il en a beaucoup retenu. Il a par étude sa manière de tourner les choses, et il donne volontiers dans l'allégorie; mais il a naturellement beaucoup de sa belle humeur et même de sa bonne mine. Il a fait peur je ne sais comment au clergé de son pays, aux mathématiciens d'Oxford et à leurs adhérents; c'est pourquoi Sa Majesté me le compara très-bien à l'ours contre lequel il fait battre les dogues pour les exercer. » Il est difficile de trouver que Hobbes ait rien de la manière et du style de Bacon, auquel il n'a emprunté que le goût de l'expérience et de la physique; mais on ne peut douter qu'il n'eût, ainsi que le lord chancelier, l'air et le langage de l'homme comme il faut, tandis que son antagoniste, le docteur Wallis, avait *bien moins que lui du galant homme*. « Si vous le voyiez, dit encore Sorbière, avec son bonnet plat sur la tête, comme s'il

y avait mis son portefeuille après l'avoir couvert de drap noir et cousu à sa calotte, vous auriez autant envie de rire à ce plaisant spectacle que vous concevriez d'estime et d'affection pour la prestance et la civilité de mon ami. »

Le pédant professeur n'en contraignit pas moins le *gentleman* philosophe à plus d'un effort de polémique défensive, et même à une apologie de ses sentiments politiques et religieux (1662), et le ton de ces réponses ne fut pas toujours celui du monde élégant. Ces attaques et celles d'une partie du clergé séparèrent de la cour et de la ville un penseur plus fait pour la solitude que pour le commerce des hommes. Sans irritation contre l'injustice de son propre parti, suspect à l'Église qu'il n'avait pas ménagée, négligé du gouvernement, qui le trouvait compromettant, Hobbes passa dans la retraite les longues années de sa vieillesse, et pendant les cinq dernières de sa vie il ne quitta point la campagne, probablement les demeures hospitalières des Cavendish. Il ne cessa pas d'ailleurs d'écrire et de publier. Il donna une édition de ses œuvres philosophiques, puis y ajouta divers essais littéraires, comme sa propre biographie en vers latins, et une traduction d'Homère en vers anglais.

Singulières disparates des gens d'esprit ! l'absolu logicien épris jusqu'à l'infatuation de l'abstraction géométrique, celui qui n'a écrit que pour décourager l'imagination et décrier l'idéal, ne trouve rien de plus à son gré, pour employer ses quatre-vingts ans, que de se rajeunir aux sources vives de l'*Iliade*

et de l'*Odyssée*. La plus riche imagination de poëte qui fut jamais devient le modèle inaccessible dont par un travail obstiné le plus aride des analystes cherche à dérober les traits et les couleurs. Avec quel succès, on le prévoit bien. Une versification sèche et précise, sans facilité, sans harmonie, qui ressemble à la poésie comme le dessin linéaire à la peinture, peut bien prouver un écrivain maître de sa langue ; mais celui qui n'avait pas su être le disciple de Platon ne pouvait devenir le confident d'Homère. On doit cependant savoir gré à Hobbes de cette fidélité savante aux lettres antiques, qui le fit commencer par le premier des historiens de la Grèce et finir cinquante ans après par le premier de ses poëtes. Il avait aussi composé sur la révolution d'Angleterre un dialogue qui fut sa dernière publication, quoiqu'il l'ait désavouée, n'ayant pas obtenu la permission de l'imprimer « de Sa Majesté, qui, écrit-il à son libraire, est le premier juge des livres qui doivent paraître, et qui bien mieux que lui sait ce qu'il est à propos de faire. »

Peu après, dans l'automne de 1679, ayant suivi le comte de Devonshire à Hardwick, il fut frappé de paralysie, perdit la parole sans perdre l'intelligence, et s'éteignit le 4 décembre.

On aurait déjà une juste idée de la doctrine de Hobbes à la seule lecture de la dédicace de ses *Éléments de philosophie* au comte de Devonshire. « Cette partie de la philosophie, qui considère les nombres et les lignes (les mathématiques), nous a, dit-il, été transmise par les anciens dans un état assez avancé

pour qu'elle soit un modèle de logique. Celle qui traite de la terre et du ciel ne date guère que de Copernic, et la science du mouvement des travaux de Galilée. Celle du corps humain doit le jour au docteur Harvey, le seul homme, à ma connaissance, qui ait, vainqueur de l'envie, établi de son vivant une doctrine nouvelle. Avant lui, il n'y avait rien de certain dans cette partie de la philosophie naturelle, et celle-ci, malgré les progrès qu'elle doit à Kepler, à Gassendi, à Mersenne, est une science bien jeune; plus jeune encore est la philosophie civile. Ce que les Grecs appelaient philosophie n'était qu'un fantôme trompeur, science pernicieuse dont saint Paul voulait préserver la théologie. Elle ne l'a que trop altérée, en effaçant la distinction qui doit subsister entre les règles de la religion et celles de la philosophie. Les unes sont les prescriptions d'une loi, les autres ne sont que des opinions privées. L'autorité de l'Écriture doit rester séparée de celle de la raison naturelle. » Hobbes s'assure d'avoir, dans son premier ouvrage, ramené le pouvoir ecclésiastique et civil à une seule et même souveraineté. Il lui reste, en jetant une vive et mortelle lumière sur la métaphysique, à poser les vrais fondements de la philosophie naturelle.

Dans cette manière de concevoir la philosophie se montre tout entier l'élève de Bacon, l'élève ingrat qui oublie son maître. Comme lui, quelques pages plus loin, il voit dans le savoir une puissance[1];

[1] « The end of knowledge is power, » *Elem.*, part. I, ch. I. Cf. mon ouvrage sur Bacon, l. II, ch. II, p. 177.

mais plus hardi ou plus conséquent, surtout moins large et moins élevé, son esprit va se porter à des extrémités que le génie de Bacon aurait repoussées avec dédain, peut-être avec effroi. Deux siècles et demi avant nous, Hobbes a découvert toute la philosophie du positivisme. Une analyse complète et précise de sa doctrine serait intéressante ; mais elle devrait suivre dans ses détails toute la subtilité de sa déduction ; car là éclate l'ingénieuse fécondité d'un esprit inépuisable en hypothèses et en arguments. Peut-être, pour le connaître, suffirait-il d'un extrait fidèle de son court *Traité de la nature humaine ou Éléments fondamentaux de la politique*[1]. Ce titre caractérise déjà une philosophie où la psychologie même n'a que la politique pour but. L'ouvrage est un chef-d'œuvre d'exposition méthodique, de raisonnement spécieux et de cette sophistique lumineuse qui enveloppe l'erreur d'un faux éclat de vérité ; mais, je le répète, il faudrait une analyse minutieusement exacte pour rendre une pleine justice à l'esprit de Hobbes, et sa doctrine ne la mérite pas. Reposons-nous du soin de la discuter sur Buhle, sur Hallam, sur Damiron ; bornons-nous à en indiquer les traits généraux, et saluons d'abord en lui le plus décidé et le plus conséquent partisan de la doctrine qui dérive toute connaissance de la sensation. Tout repose, à ses yeux, sur ce mouvement qui reproduit en nous les qualités des corps : non que la sensation constitue toute la connaissance, car elle constitue-

[1] *De Natura hominis*. Lond., 1650. Dans les œuvres : *Human nature, or the fundam. Elem. of policy*, t. IV.

rait alors toute la philosophie. La sensation, dit-il, nous est commune avec les animaux ; l'homme y ajoute le raisonnement, *ratiocinatio*. La sensation nous présente un objet, c'est-à-dire un corps, il n'y a pas d'autres objets. La *substance incorporelle* est une expression contradictoire. « Rien, dit Tertullien, n'est incorporel que ce qui n'est pas. » Un esprit n'est qu'un corps naturel assez subtil pour échapper à nos sens ; mais le corps sensible produit en nous avec une sensation une conception, ou plutôt ce sont deux noms d'une seule et même chose. La mémoire rappelle la sensation, l'imagination la représente par une image. L'expérience est la mémoire de plusieurs choses ou plutôt de plusieurs sensations. Ce n'est pas encore là la science. Un corps est vu ; voilà une première sensation et puis une première image. Ce corps se meut, il est animé, il parle, il est raisonnable. C'est par l'addition de toutes ces connaissances que le raisonnement nous donne l'idée d'homme, comme le raisonnement, par un procédé inverse, nous ferait redescendre de l'homme au simple corps visible, qui en se dérobant à la vue viendrait à rien. Tout raisonnement est donc addition ou soustraction, et la logique est un calcul, *computatio*. Cette idée, qui dans ce qu'elle a de vrai est de peu de valeur, et qui n'est importante que parce qu'elle autorise Hobbes à porter en toutes choses la méthode des mathématiques, ne l'empêche pas de comprendre et d'accepter le syllogisme. Et en effet le syllogisme n'a rien de contraire aux mathématiques. Hobbes est

donc moins hostile que Bacon à la logique d'Aristote, quoiqu'il le soit beaucoup à sa métaphysique et même à sa politique.

Les notions qui sont l'œuvre du raisonnement et que le calcul logique ajoute ou retranche sont liées en fait par la sensation, la mémoire et l'imagination, et le phénomène de l'association des idées a été expliqué par Hobbes avec une netteté et une finesse sans exemple avant lui. Pourtant il faut des chiffres ou tout au moins des signes pour calculer. Les animaux ne comptent pas, parce qu'ils ne peuvent nommer les nombres. C'est pourquoi des mots sont nécessaires au raisonnement, et les sensations ne deviennent des idées qu'autant qu'elles sont nommées ; entendez par sensations les corps et leurs qualités ou accidents. Les vues de Hobbes sur l'importance des signes et du langage pour la pensée et la science ont beaucoup d'analogie avec celles de Condillac. Il fait dépendre la science d'une rigoureuse analyse du sens que l'on attache aux mots. La définition est donc le procédé fondamental, et la science n'est que la déduction appliquée à la définition : c'est encore là un procédé géométrique. Le sujet de la philosophie est le corps, tout corps naturel ou artificiel (entendez individuel ou collectif). Il n'y a point de définition intelligible qui ne puisse être ramenée à une connaissance sensible. Ainsi la substance inétendue, l'esprit pur, l'infini, Dieu, doivent être exclus de la philosophie. Ce sont des idées proscrites[1].

[1] Subjectum philosophiæ... est corpus omne. *Log.*, ch. Ier, p. 9,

La conclusion naturelle de ces théories, comme de tout nominalisme absolu, est, on ne l'ignore pas, de réduire beaucoup d'idées ou plutôt beaucoup de choses à n'être que des mots ou des conceptions qui n'existent qu'à titres d'abstractions de notre esprit ou d'illusions subjectives, comme les nommerait Kant. Hobbes n'a garde de ne pas traiter ainsi le temps, l'espace, la substance, etc., et sa physique est une phénoménologie qui ne garantit pas même l'existence des corps qu'elle affirme.

Les conséquences sont connues, et l'athéisme en est une. Hobbes en a été souvent soupçonné. Il est vrai que sa philosophie est athée, si athée veut dire sans Dieu. Il bannit lui-même de la philosophie toute science de la nature et des attributs de Dieu, toute science des choses qui ne sont réputées ni des corps ni des affections des corps[1], et tout ce qu'il y a d'essentiel dans sa doctrine subsisterait, quand Dieu n'existerait pas, quand la religion serait tout entière d'institution humaine. En un mot, le divin est absent de toute sa philosophie; mais, soyons juste, le nom de Dieu n'en est pas proscrit. Il n'accorde aucun sens au mot d'infini. Il ne paraît pas fort curieux des preuves de la Divinité, mais il l'accepte; il reconnaît même que la lumière naturelle nous porte à l'honorer. Il admet enfin un

cf. *Leviathan*, P. I, c. I et VI; P. IV, c. I; Works, t. I. *Hum. nat.*, t. IV, c. II.

[1] Excludit a se philosophia theologiam, doctrinam dico de natura et attributis Dei... doctrinam de rebus illis omnibus quæ nec corpora, nec corporum affectus existimantur. *Logica*, P. I, c. I.

royaume naturel de Dieu dont les lois nous sont révélées par la raison, comme un royaume de Dieu chrétien dont les lois sont l'objet d'une révélation prophétique. Il est vrai que ces commandements mêmes paraissent avoir grand besoin, dans son système, de la sanction du souverain, et la religion naturelle ou chrétienne n'y semble qu'une lettre morte tant qu'elle n'est pas sociale et civile. Or une fois sur ce terrain, il ne donne plus à la religion en général qu'une origine profane. Il la dérive de certaines dispositions naturelles de l'homme qui n'ont rien de sacré. Il semble se complaire à signaler toutes les erreurs, toutes les absurdités auxquelles l'idée d'une religion aurait de tout temps conduit les hommes, tout en leur enjoignant d'obéir à celle qui est politiquement constituée. Du christianisme lui-même il admet l'autorité plutôt que la vérité. En cela comme en toutes choses, il ne voit que le fait et néglige le droit. « Dieu, dit-il, est incompréhensible; nous ne pouvons rien concevoir de lui sinon qu'il existe[1]. » Que ces paroles soient sincères ou seulement prudentes, la philosophie de Hobbes n'admet logiquement rien de plus, et c'est une inconséquence s'il a paru quelquefois concéder davantage.

Le résumé le plus exact de la philosophie de Hobbes serait dans ces paroles qu'il adresse à Descartes : « Que dirions-nous si peut-être le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage et un

[1] *Hum. Nat.*, c. XI.

enchaînement de mots par ce mot *est?* D'où il s'ensuit que par la raison nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations, c'est-à-dire que par elle nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites à nos fantaisies touchant leurs significations. Si cela est ainsi, comme il peut être, le raisonnement dépendra des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination peut-être (et ceci selon mon sentiment) du mouvement des organes corporels, et ainsi l'esprit ne sera rien autre chose qu'un mouvement en certaines parties du corps organique. »

Tout ce qui vient d'être dit se rapporte à la philosophie naturelle en tant que distincte de la philosophie civile. Celle-là est proprement pour Hobbes la philosophie première ; elle contient tout ce qu'il sait, tout ce qu'il admet de métaphysique. Celle-ci traite de l'homme et de ce corps artificiel qu'on nomme la société.

Les facultés de l'homme ne sont pas seulement des principes de conception, elles sont aussi des principes d'affection. Sous ces deux rapports, elles ont pour origine ce mouvement qui produit la sensation, l'impression ou l'action sur les organes. Ce mouvement passe des organes au cerveau et réagit du cerveau sur les organes. Tant que toutes ces opérations se rapportent au dehors, elles sont du ressort de la conception, et dès que ce mouvement cesse d'être présent, elles passent dans l'imagination,

qui les représente ; mais la réaction peut se faire du cerveau sur le cœur : alors les facultés affectives entrent en jeu, et une certaine impulsion est imprimée au corps en raison du plaisir ou de la douleur qu'il a ressentie. Là est l'origine de tous les sentiments moraux. L'agréable et le désagréable, voilà le bien et le mal, car tout homme appelle bien ce qui lui plaît, mauvais ce qui lui déplaît. Malgré la gravité d'une telle assertion, Hobbes ne pouvait s'en dispenser. Elle découle nécessairement de sa philosophie générale, pour laquelle tout est relatif. « Tous les accidents, toutes les qualités, dit-il dans son *Traité de la Nature humaine*, que nos sens nous font croire existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des semblants et des apparences. Les choses qui existent réellement dans le monde hors de nous sont les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. »

La morale que Hobbes établit sur ces bases ne laisse aucune place en fait à la liberté et à la volonté, en droit à la vérité absolue d'une règle obligatoire. La liberté n'est que la délibération entre l'appétit et son contraire; elle est la même dans l'homme et dans la brute, si on la conçoit comme la faculté de vouloir et de faire ce qu'on veut ; mais, si on entend la soustraire à la nécessité, elle ne se rencontre pas plus dans l'homme que dans la brute[1]. L'homme ainsi fait n'est pas naturellement sociable.

[1] *Physica, Elem. phil.*, t. V, c. XXV, p. 333. Cf. *Of Liberty and Necessity*, t. IV, p. 120.

Aristote a eu tort de l'appeler *un animal politique;* la société n'existe que par convention. Dans la nature, l'homme ne songe qu'à lui-même, c'est-à-dire à son bien, c'est-à-dire à son plaisir, et pour conserver le premier des biens, la vie, pour acquérir ceux qu'il désire, rien ne lui est interdit; tous les hommes ayant la même nature et les mêmes droits, chacun d'eux peut faire tout ce qu'il veut. L'état de nature est un état de guerre. L'homme est l'ennemi de l'homme. Il ne connaît d'autre droit que la liberté physique d'employer ses facultés comme il l'entend; mais l'obstacle que rencontre cette liberté dans celle des autres, les dangers de la guerre lui font sentir le besoin de la paix, et dans l'intérêt de la paix il comprend la nécessité de renoncer à son droit à toutes choses, à sa liberté illimitée. De là la convention originelle de laquelle résulte la société et avec elle le gouvernement, car l'institution de la société a pour raison la nécessité d'une force, d'un pouvoir qui établisse et maintienne la paix. Ce pouvoir est souverain, puisque c'est à l'abandon de tous les droits, de toutes les libertés qu'il emprunte son titre. De lui procèdent le droit et le devoir, le juste et l'injuste, le tien et le mien. Il doit être toujours obéi, quoi qu'il commande. Tout ce qui est obligation sociale, soit le devoir de l'homme envers autrui ou la justice, soit le devoir envers Dieu ou la religion, dépend du pouvoir. Quant à celui-ci, il peut être soumis à une loi divine, mais non à aucune autre, la loi n'étant que ce qu'il a voulu: personne n'a de droit contre lui, car il n'a traité avec

personne. Le sujet ne peut donc jamais se dire lésé par le souverain, qui ne s'est obligé à rien. Le souverain doit être inviolable, irrésistible, dans toutes les formes de gouvernement, mais dans aucune plus que dans la forme monarchique, parce que d'une part le monarque n'a et ne peut avoir d'autre intérêt que la société, et de l'autre son pouvoir, n'étant pas divisé contre lui-même comme l'est le pouvoir des assemblées, ne saurait jamais être dominé par l'intérêt ou la passion des particuliers ou d'une minorité. On voit sans développement comment cette philosophie civile se réduit à une pure théorie de l'absolutisme.

Je n'outre rien, les termes sont précis : « Cette guerre de tout homme contre tout homme a pour conséquence que rien ne puisse être injuste. Les notions de droit et de tort, de justice et d'injustice n'ont là aucune place. Où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a point de loi ; où il n'y a point de loi, pas d'injustice. La force et la fraude sont à la guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont des facultés ni du corps ni de l'âme[1]. »

On conçoit qu'un raisonneur ingénieux et subtil tel que Hobbes ne manque pas de preuves de détail, de fines considérations, d'arguments spécieux, pour développer et couvrir une doctrine très-grossière quand on la résume. Cependant les paradoxes les plus rebutants ne coûtent pas à celui qui a dit :

[1] *Leviathan*, part. I, ch. XIII, cf. ch. XV.

« Le souverain doit être absolu. Son pouvoir doit être aussi grand qu'on peut l'imaginer. Il n'y a point de contrat (*covenant*) qui l'oblige envers les sujets. La liberté de disputer contre l'absolu pouvoir est un ver qui ronge le corps social. La tyrannie n'est qu'un nom que les mécontents d'une monarchie lui donnent. Rien de ce qu'un souverain peut faire à un sujet ne saurait être sous aucun prétexte appelé injustice, car tout sujet est l'auteur de tout acte du souverain, puisque celui-ci le représente. Tolérer qu'on professe la haine de la tyrannie, c'est tolérer la haine de la chose publique[1]. »

Hobbes, on le voit, est parti de l'égalité naturelle entre tous les hommes et d'un contrat primitif pour expliquer l'origine des sociétés et des gouvernements, et dans ces principes il a découvert les titres du despotisme illimité; car la liberté originelle des individus était elle-même sans limites, puisque le juste et l'injuste n'existaient pas, et ils l'ont abdiquée tout entière dans les mains du pouvoir social.

Comme philosophe, Hobbes est assurément ce qu'on appelle dans les écoles actuelles un sensualiste. Il tombe donc à peu près sous toutes les critiques qu'on a dirigées contre le sensualisme. Il n'y a pas lieu de les répéter[2]. Remarquons seulement, ce qui surprend toujours, qu'après avoir réduit tout être au corps et toute connaissance aux impressions du corps sur le corps, il devient immédiatement

[1] *Works*, t. III, p. 171, 195, 199, 707, etc., et *passim*.
[2] Voyez Cousin, *Cours de* 1828. Jouffroy, *Droit naturel*, XII et suiv. Damiron, *Philosophie au dix-septième siècle*, t. I.

idéaliste. Les phénomènes de l'intelligence sont corporels et ne représentent que des corps ; mais ce ne sont que des apparences, et ils n'impliquent d'autre réalité qu'eux-mêmes. Cependant ils peuvent être la matière du raisonnement ; mais, comme on ne peut raisonner que sur des mots, ces corps qui ne sont que des qualités corporelles, ces qualités qui ne sont que des phénomènes, ces phénomènes qui ne sont que des apparences, ne sont que des mots, et ces mots n'étant que les signes, les notations de nos définitions, toute science est une science d'abstractions, toute science est verbale et nominale[1].

Cependant le raisonnement est l'unique procédé, l'unique garant de la science, et la logique est, bien plus que l'expérience, l'instrument définitif de la connaissance humaine. Cette confiance dans la logique ou plutôt au fond dans la définition est une illusion mathématique qui a mené Hobbes bien loin dans l'erreur; mais, sans insister sur les conséquences auxquelles elle l'a conduit, on pourrait lui demander quelle foi mérite le raisonnement, si la sensation qui lui sert de base n'en mérite aucune, du moins quant à la réalité de son objet. Si tout est relatif dans nos perceptions, pourquoi tout ne le serait-il pas dans nos raisonnements? L'objection de la subjectivité exclusive attaque à la fois toutes nos connaissances, et le sensualisme, qui semble purement empirique, est forcé de conclure au scepticisme idéaliste.

[1] Veritas in dicto non in re consistit. *Logic.*, c. III, p. 311.

Hobbes ne voudrait être sceptique que sur les choses dont nous ne pouvons nous faire une image, Dieu par exemple. Nous n'en avons point d'idées, dit-il à Descartes. Il s'ensuivrait que l'imagination est toute la pensée. « J'entends par idée, répond Descartes, tout ce qui se pense, *tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit*[1].» Descartes a raison. Il n'y a nul motif pour récuser la pensée plus que l'imagination, ni pour se fier au raisonnement, quand on a douté de la sensation. Hobbes s'est jeté dans un labyrinthe, et sa logique tant vantée n'est pas le fil conducteur qui l'en pouvait faire sortir. Avec toute sa pénétration, il n'a pas vu qu'il n'a rien établi; ou il a trop nié, ou il a trop affirmé.

On peut du reste le suspecter de n'avoir construit toute sa métaphysique, toute sa philosophie première qu'en vue de sa philosophie civile. C'est là sa découverte. « Si la philosophie naturelle est jeune, dit-il, la philosophie civile l'est bien davantage, elle n'est pas plus vieille que mon livre *de Cive*[2]. » Soit; mais cette philosophie a pour antécédents, pour fondements, une logique, une physique et une métaphysique.

Or cette logique, Hobbes prétend l'avoir apprise dans les mathématiques, et son obstination à faire des découvertes dans les mathématiques n'a réussi qu'à démontrer qu'il n'y entendait rien. Wallis le lui a prouvé à plusieurs reprises[3]. Quant à sa physique,

[1] *Troisièmes Object. et Rép.*, V.
[2] Dédicace des *Éléments*, t. I.
[3] Les historiens des mathématiques passent sous silence avec

elle consiste en raisonnements plus qu'en observations. Il ne sait ce que c'est que l'induction ; il se moque de l'expérience scientifique tant recommandée par Bacon, et n'a pas assez de sarcasmes pour la Société royale de Londres, dont il compare les travaux à ceux des bonnes femmes, des herboristes et des apothicaires. « Que tous ces virtuoses, dit-il, expérimentent tant qu'ils voudront, ils n'arriveront à rien, s'ils n'en viennent à suivre mes principes. » Nous avons vu que sa métaphysique, appuyée sur une psychologie superficielle, se résolvait en une sorte d'idéalisme matérialiste qui ne permettait d'affirmer aucune réalité. Il a donc abordé la philosophie civile, c'est-à-dire morale et politique, après s'être volontairement privé de l'appui de toute vérité absolue. Sur de pareilles bases qu'a-t-il pu édifier ? de pareils éléments qu'a-t-il pu former ? Un *Leviathan* en effet, un monstre imaginaire.

L'exemple de Hobbes le prouve après cent autres, point de philosophie, point de science, point de vérité, et conséquemment pas plus de mathématiques que de morale, pour qui ne reconnaît pas l'autorité de la raison en elle-même. Hobbes dit sans hésiter à Descartes : « S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature,... car s'il arrivait par hasard que tout triangle généralement pérît, la nature du triangle

raison les travaux de Hobbes dans cette science. Mon savant confrère, M. Bertrand, qui a bien voulu y jeter les yeux, en a porté le même jugement que Wallis. L'inaptitude de Hobbes aux mathématiques est telle, selon lui, que ses fautes frapperaient à première vue un élève qui se prépare pour l'École polytechnique.

cesserait aussi d'être. » Montesquieu a répondu au commencement de l'*Esprit des lois* : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce que défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Ces deux manières de concevoir la géométrie suffisent pour expliquer comment la politique de Montesquieu est si différente de celle de Hobbes.

Hobbes cependant a eu des admirateurs; il a encore un petit nombre d'adeptes. Il possédait plus d'un genre de mérite. Il pensait par lui-même, et il a passé sa vie à penser. Quoique tout ne soit pas neuf dans ses écrits, son système est original. Il ne paraît pas qu'il l'ait tiré d'aucune source étrangère ; il l'a créé par la seule force de son esprit. Il a eu deux idées justes : l'une qu'il fallait commencer la philosophie par l'étude de l'esprit humain, l'autre que la philosophie politique doit avoir pour fondement une philosophie de l'esprit humain. De ces deux idées, Descartes avait eu la première avant lui; mais, quoique Hobbes n'en ait rien publié que cinq ans après Descartes, il ne paraît pas s'être décidé par son exemple. Sa psychologie, au rebours de celle de Descartes, manque par les principes ; mais il prend sa revanche dans les détails. Sur l'association des idées, sur la marche du raisonnement, sur l'emploi des mots, sur les causes de l'erreur, Hobbes abonde en observations justes, neuves, ingénieuses; avant Locke, nul en ce genre ne l'a égalé. On peut dire qu'il a beaucoup contribué à donner à l'association des idées le grand rôle qu'elle joue dans la psychologie an-

glaise. Grâce à Hartley et à ses successeurs, elle est devenue le principe le plus général des phénomènes de la raison humaine. La vérité, dans l'école de M. Stuart Mill, n'est plus que cette liaison involontaire et forcée qu'opère entre nos perceptions leur succession ou leur coïncidence.

Mais le plus grand mérite de Hobbes et la cause principale de son succès, c'est sa manière de composer et d'écrire. Il aborde directement son sujet, va au but, et n'abandonne pas une question qu'il ne croie l'avoir résolue. Excepté lorsque sa vanité s'échauffe dans la polémique, le ton de ses ouvrages est excellent. On était las de la science aux allures scolastiques; on se lassait de l'enseignement sous forme de prédication théologique; Hobbes parle en laïque et en homme du monde. Bacon avait donné l'exemple, Hobbes assurément a moins d'imagination, moins d'éloquence, même moins d'esprit; mais il en a encore beaucoup. Sa langue est le véritable anglais moderne. Son style est froid, clair, simple, nerveux, rarement offusqué d'expressions techniques. Il parle avec une mâle liberté. Sa manière est tranchante, mais non pédantesque ; son latin même ne l'est pas. Il n'étale point d'érudition; il est vrai qu'il n'avait lu que des historiens et des poëtes, professant pour la littérature philosophique tout le dédain qui caractérise son école. Il a beaucoup contribué à donner à la philosophie le langage de tout le monde, et par là la véritable publicité.

Au moment où sa réputation s'établit, les convictions fortes, soit raisonnées, soit mystiques, s'étaient

discréditées en s'exagérant. Elles avaient échoué dans leurs plus hautes aspirations. Le scepticisme, l'incrédulité, le dégoût, s'étaient emparés soit de ces courtisans du succès qui ne demandent à la vie sociale que le plaisir et la fortune, soit de ces honnêtes amis de la paix qui se défient de toute théorie et de tout enthousiasme. Hobbes rendait aux uns comme aux autres le service de prêter l'air d'évidence mathématique d'un système fort terre à terre aux vœux de leurs convoitises et de leurs préjugés, et de faire la philosophie de leur égoïsme.

Eraste avait en Allemagne, un siècle auparavant, subordonné le culte même au gouvernement et fait de l'autorité religieuse une des branches du pouvoir souverain. En Angleterre, Hooker ne l'avait pas absolument contredit. Effrayé des progrès de la révolution d'Angleterre, sir Robert Filmer n'avait pas attendu la mort de Charles Ier pour dénoncer comme une anarchie la monarchie mixte et limitée, et revendiquer bientôt pour la royauté le pouvoir absolu. C'est avec une tout autre vigueur que Hobbes vint apporter le secours d'une théorie à la pratique du despotisme, qui s'en était toujours bien passé. Les gouvernements mixtes ne trouvent pas plus de faveur auprès de lui. Si la division du pouvoir est réelle, c'est la guerre civile organisée; mais le plus souvent elle n'est qu'apparente, et ce prétendu mélange des diverses formes de gouvernement ne confond pas les choses, il confond les idées. Les esprits ne distinguent plus où est la souveraineté ; mais elle reste indivisible selon la loi de sa nature. C'est là ce qui

valut à Hobbes, d'un de ses admirateurs, le titre d'*Archimède politique*. Un maître ès arts d'Oxford, Radulphe Bathurst, le lui donne avec celui de *nouveau Prométhée*, pour avoir accompli la première des œuvres après l'œuvre divine; car, dit-il, en vers iambiques, juste après la création de l'homme, en vient la description : « viens, lecteur, apprends enfin à te connaître. » Aubrey, de la Société royale de Londres, compose un quatrain latin pour féliciter Hobbes d'avoir rendu l'homme à lui-même, et le lyrique Cowley, raillant en strophes sonores la vanit des sciences avant lui, célèbre le grand Christophe Colomb des terres d'or des nouvelles philosophies.

Lorsque le premier de ces panégyristes le vante d'avoir réussi dans la défense d'une philosophie selon la liberté, *philosophiæ secundum libertatem vindicias*, on peut se demander de quelle liberté il prétend parler; mais après tout, ce que pouvait par ce mot entendre un doyen de l'église de Bath n'importe guère. Un plus légitime sujet d'étonnement, c'est de voir aujourd'hui de véritables, d'éminents amis de la liberté élever avec empressement un monument à la mémoire du philosophe dont Buckingham avait fait un des maîtres de Charles II.

Nous concevons l'intelligence que peut trouver le hobbisme dans l'affaiblissement servile des esprits abattus par l'épreuve des révolutions. Cependant il heurtait à la fois trop de préjugés respectables et d'opinions généreuses pour ne pas rencontrer beaucoup d'adversaires. On a vu qu'à la première lecture du *Leviathan* lord Clarendon avait pris la plume. Il n'im-

prima rien dans le moment même, et il donne pour motif qu'on ne pouvait raisonnablement espérer qu'une réponse fût possible à l'instant de la publication ; « c'eût été disputer avec un homme qui commandait à trente légions. » On voit que le prudent chancelier regardait alors Hobbes comme un satellite de Cromwell. Et à la suite de la restauration, il aurait cru peu généreux de le rechercher pour ce qu'il pouvait avoir écrit en des temps mauvais. Ce ne fut donc qu'assez tard, lorsque, exilé lui-même par une des plus noires ingratitudes royales que signale l'histoire, il ne pouvait être soupçonné d'abuser de sa position contre le faible, que Clarendon termina à Moulins un opuscule imprimé par l'université d'Oxford en 1676[1]. Il le dédia au roi comme un témoignage de sa fidélité dans l'exil. Il se croyait encore obligé de dénoncer des erreurs aussi dangereuses pour l'État que pour l'Église. Clarendon a exprimé ailleurs beaucoup d'estime pour le caractère et les talents de Hobbes; mais cependant il rappelle au roi qu'il avait souvent essayé d'obtenir de lui qu'il lût le *Leviathan*, bien assuré qu'il ne l'aurait pas plus tôt lu qu'il l'aurait détesté. La nouveauté et l'agrément des expressions, la hardiesse des pensées, le goût régnant pour le paradoxe, la réputation d'esprit de l'auteur, son assurance dans la conversation, avaient pu seuls prêter une apparente innocence à des maximes dont une lecture attentive aurait dévoilé tout le danger. Ceci montre que le roi et la

[1] *A brief view of the dangerous and pernicious errors in Mr Hobbes's book.*

cour n'avaient pas échappé à cette indulgence ou à cet engouement.

Déjà avant Clarendon, l'Église avait pris l'alarme. L'évêque Bramhall avait attaqué Hobbes avec succès, particulièrement sur la question du libre arbitre. Seth Ward, Robert Sharrock, Samuel Parker, le poursuivirent de leurs critiques. Wallis ne laissa ni paix ni trêve à ses prétentions mathématiques. Avant d'être archevêque de Cantorbery, Tenison lui avait demandé compte de sa foi ; mais des critiques dont le nom doit trouver place dans l'histoire de la philosophie étaient déjà à plusieurs reprises entrés en lice[1]. L'université de Cambridge en particulier fournit à Hobbes de remarquables adversaires. » Le philosophe de Malmesbury était la terreur du dernier siècle, dit Warburton, et tout jeune clerc voulait essayer ses armes sur son casque d'acier. »

Ces paroles indiquent combien dans l'Église même on le trouvait redoutable. L'était-il autant en effet? Son talent, supérieur à ses doctrines, n'a pas pu leur enlever un caractère de choquant paradoxe. On a peine à lui supposer des convictions désintéressées, et le ton sérieux et digne de l'écrivain ne semble que le masque du cynisme de la pensée. Si de telles idées présentées avec gravité, enchaînées

[1] John Bramhall, évêque de Londonderry, puis archevêque d'Armagh, 1590-1683. *A Defence of true Liberty*. Lond., 1655. *Castigations of Mr Hobbes's last animadv.* Lond., 1658. — Ward, évêque de Salisbury, 1617-1680. *In T. Hobbii philos.* Oxon., 1696. — Sharrock, mort en 1684, *De Officiis seu naturæ Jus.* Oxon., 1660. — Tenison, 1636-1715 ; *The Creed of Mr Hobbes examined*. Lond., 1670.

avec art, sont faites pour s'emparer de certains esprits, de ceux par exemple qu'on appelait alors libertins, en leur offrant le secours imprévu d'une apologie décente et presque austère, le dernier tiers du dix-septième siècle n'était pas l'époque la plus propre à confirmer ce succès momentané et à donner à Hobbes définitivement gain de cause. La révolution pouvait être lasse, elle n'était point anéantie. Elle avait produit autre chose que des découragés se donnant pour désabusés. Cromwell avait pu, tant qu'il voulait, recevoir Hobbes en sa grâce ; il pouvait céder au faible de tous les maîtres du monde pour les panégyristes du principe d'autorité. Même sous la domination de Cromwell, on était encore dans la période révolutionnaire, et Hobbes s'éloignait tellement par ses principes et leurs conséquences, par ses croyances et leur expression, des pensées de tous les partis qui avaient fait la révolution, du langage même de mylord Protecteur, qu'il ne devait séduire que des indifférents ou des royalistes esprits-forts empressés de rompre toute solidarité avec l'Église. Les sectes puritaines ne pouvaient seulement pas l'écouter. Son fatalisme différait du leur, quoique l'un comme l'autre fût fondé sur une idée exagérée de la perversité humaine. Des antinomiens extrêmes avaient osé conclure du dogme de la chute que toute morale humaine était vanité et corruption, et qu'une loi naturelle était condamnée par son nom même, puisque la nature était mauvaise. Il doit paraître singulier que de cette même idée Hobbes infère la nécessité et la légitimité du pouvoir arbi-

traire, tandis que les sectes puritaines arrivent à des conséquences tout opposées. Ce qu'il y a de mauvais en nous aurait donc également motivé l'extrême tyrannie et l'extrême liberté.

Le calvinisme et même le protestantisme en général peuvent être embarrassés pour accorder leur excessive préoccupation de la présence du péché en nous avec une confiante aspiration à l'indépendance des sociétés et des individus. Au premier abord, il semble que la logique soit du côté de celui qui dit : « L'homme est méchant, et il ne ferait que du mal à ses semblables et à lui-même, si quelque obstacle plus fort que sa volonté ne l'arrêtait. Les gouvernements sont cet obstacle ; ils le contiennent par la force, les lois, les religions. La justice est ce qu'ils trouvent utile pour tenir la société en paix. » Je ne défends certes pas cette doctrine, mais j'avoue que, prise isolément et en elle-même, elle a le mérite d'une certaine logique, ce mérite tant admiré, tant prôné chez Hobbes, et elle s'appuie sur un raisonnement à la portée de tout le monde. Ce qui semblerait prouver que la considération des vices de l'humanité devrait en effet conduire à l'absolutisme, c'est qu'il ne manque pas d'écoles religieuses qui ne conçoivent guère d'autre régime pour cette collection de pécheurs qu'on nomme la société. Il y a dans Joseph de Maistre des pages où il raisonne absolument comme le philosophe de Malmesbury. Sa politique n'est qu'un hobbisme pieux. On a déjà remarqué cette singularité, ce sont précisément les sectes et les docteurs les plus contraires aux exagé-

rations du calvinisme et même du protestantisme sur le péché et le libre arbitre qui se montrent le plus enclins à la politique de l'absolutisme. Les plus éloignés du fatalisme chrétien sont les moins libéraux. L'antithèse inverse est également vraie. Les rigoristes de toute secte sont pratiquement favorables à la liberté.

Est-ce une inconséquence? faut-il en soupçonner les écoles religieuses d'où sont sortis les Indépendants et les congrégations les plus respectables des cantons les plus pieux de l'Amérique? Remarquez bien le point d'où partent les sectes puritaines. Le mal qu'elles signalent dans l'espèce humaine n'est pas cette méchanceté primitive, congéniale, qui serait le tempérament naturel de l'homme, qui en ferait un être malfaisant, contenu uniquement par la force, gouvernable seulement par la peur. Le juger ainsi, ce serait calomnier le Créateur; car tout le mal, c'est lui qui l'aurait fait. Le mal dans l'homme, pour le christianisme le plus rigide, c'est, indépendamment de l'imperfection naturelle à toute créature, le péché, c'est-à-dire un manquement à la volonté de Dieu, fait accidentel, œuvre de notre libre arbitre, et qui nous a laissés plutôt coupables que méchants, dans un état d'infirmité et de corruption d'où nous ne pouvons nous retirer par nos propres forces. Les gouvernements, les lois, forces tout humaines comme les nôtres, n'y feraient œuvre. Au contraire leur intervention risque d'entraver, d'étouffer la seule action qui puisse nous régénérer, celle de la grâce divine. Elle seule répare en nous

ce qui est irréparable, expie ce qui est inexpiable, et pour que nous puissions la demander, l'obtenir, la recevoir sans obstacle, nous devons être libres de toute contrainte et soustraits à l'autorité, soit des fausses religions qui achèveraient pour ainsi dire de nous corrompre, soit des pouvoirs qui les imposent ou qui les plient aux intérêts mondains de leur orgueil et de leur ambition. Pécheurs eux-mêmes comme nous, enchaînés plus que nous encore aux intérêts de la terre, ils sont devenus par leurs habitudes et leurs traditions les ennemis du salut des hommes, et la plus grande liberté, au moins la plus grande liberté religieuse, est nécessaire au salut.

Quoi qu'on pense des raisons premières de cette doctrine, elle est loin de celle de Hobbes, qui ne voyait que le despotisme capable de transformer les hommes d'animaux sauvages en animaux domestiques, et l'on conçoit que les chrétiens les plus sévères pour l'humanité pécheresse aient pu devenir d'exigeants amis de la liberté.

Voilà ce qui doit relever la majorité des sectes puritaines des arrêts dédaigneusement sévères des philosophes du dix-huitième siècle. L'école de Hume semblait ne pas les comprendre. Lui-même, avec une subtilité bien plus ingénieuse et plus pénétrante, est près de tirer les mêmes conclusions que Hobbes de l'examen des controverses et des guerres civiles du seizième et du dix-septième siècles. N'a-t-il pas osé penser que le gouvernement anglais irait mourir dans le sein du pouvoir absolu !

Il y a déjà quelque temps que, sous le rapport de

la politique, la révolution d'Angleterre, jusque dans ses partis les plus audacieux, est réhabilitée. Les historiens modernes ne méconnaissent plus ce que la liberté britannique, disons mieux, la liberté du monde, doit aux revendications hardies de plusieurs de ces groupes de combattants qui se disputèrent, même en s'égarant, l'honneur périlleux de régénérer leur croyance et leur pays. Nous pensons même qu'ainsi que la politique, la philosophie peut avoir à recueillir plus d'une parcelle de métal pur sortie de la fournaise allumée en Angleterre par les passions de la Réforme. Les sectes qui n'ont pas prévalu, comme les partis qui ont échoué, n'ont point passé inutilement sur la terre.

Tous ceux-là étaient prémunis par leurs erreurs mêmes contre l'influence funeste du hobbisme. C'est plutôt dans les partis modérés, toujours plus près de l'indifférence, c'est surtout dans le parti de la restauration que devait s'étendre cette influence. Tout parti a sa corruption. Celle qui est particulière aux partis conservateurs, c'est en théorie la préférence donnée aux intérêts sur les idées, le dédain des nobles passions, l'attachement aveugle aux biens et aux plaisirs que la tranquillité générale promet à l'insouciance politique. Cette corruption pénètre dans le gouvernement et domine dans les cours. On le vit bien sous les deux derniers Stuarts. Peu de spectacles sont plus odieux que celui de ces deux règnes ; mais comme, grâce à Dieu, le génie national, pour être éclipsé, n'était pas éteint, on vit s'élever à la même époque, soit dans la religion, soit

dans la politique, un parti honnête, intelligent, éclairé et non pas énervé par la révolution, exempt des excès de doctrine et des excès de passion, et qui devait peu à peu prévaloir soit dans l'Église, soit dans le gouvernement. Il prévaut encore. Dans ce parti, les uns étaient philosophiquement chrétiens, les autres n'étaient que philosophes. Les uns comme les autres ont été les véritables adversaires et finalement les vainqueurs de l'influence et de la doctrine de Hobbes.

Il a toujours cependant gardé en dehors des partisans du pouvoir absolu quelques admirateurs, quelques sectateurs plus ou moins avoués, car tous n'osaient professer un matérialisme aussi déclaré que le sien; mais ce matérialisme même, et surtout la liberté hautaine avec laquelle il semblait défier les préjugés, son mépris des hypothèses spéculatives, sa préférence exclusive pour l'empirisme fondé sur la sensation, lui ont gagné le cœur de plus d'un penseur indépendant à qui sa politique ne pouvait que déplaire. Ainsi seulement s'explique l'attrait rétrospectif que semble avoir pris sa philosophie pour le radicalisme de notre temps. Lorsqu'on a vu un aussi généreux ami de la liberté que sir William Molesworth dédier à l'un de ses nobles compagnons d'armes dans la vie publique, à l'historien démocrate de la Grèce, George Grote, l'édition monumentale des œuvres de Hobbes que nous devons à ses soins et à sa munificence, on se demande quel intérêt intellectuel, quelle sympathie a pu lui dicter cet indirect hommage à l'effronté défenseur de la

tyrannie[1]. Il faut bien croire qu'une certaine communauté de principes généraux entre le hobbisme et le positivisme y est pour quelque chose. Grande et dangereuse illusion, ce me semble, pour des hommes qui tiennent compte de la dignité des individus et des peuples ! Que devient-elle en effet, si la force, la force dictatoriale, fait la justice et la religion? On comprend l'aversion des sages pour les prétentions théologiques et les sciences chimériques du moyen âge; on comprend qu'un appel à l'expérience pratique, à l'évidence de fait, doive prévaloir contre une tradition qui d'une époque d'ignorance descend jusqu'à nous chargée de la rouille des siècles. Mais Hobbes n'a pas le privilége de cette manière indépendante de penser, car c'est là proprement l'esprit philosophique ; c'est ce que le génie de la Renaissance est venu enseigner aux temps modernes, et, pour être spiritualiste, il ne cesse pas d'être libérateur. Un certain sensualisme au contraire, surtout le pur matérialisme, même une simple récusation au nom de la raison des vérités invisibles, suffit pour enlever à l'esprit le droit de réclamer les titres du genre humain. Où les retrouver en effet, si ce n'est dans le monde idéal? Étaient-ils, il y a deux cents ans, écrits quelque part sur la terre?

Et cependant la démocratie moderne, en Angleterre du moins, semble préconiser encore la philo-

[1] « Georgio Grote..... quod præcipue laudi est, pro æquali universorum civium libertate adversus optimatium dominatum propugnatori. » *Op. lat.*, t. Ier.

sophie de Hobbes. Je ne saurais en cela ni l'imiter, ni la comprendre. « Je crois la lecture de ses ouvrages pernicieuse, » dit Leibniz en parlant de Hobbes. « Philosophe bizarre, lui dit en l'interpellant Voltaire, quiconque étudie la morale doit commencer par réfuter ton livre dans son cœur. » Enfin Rousseau, après avoir revendiqué la sainteté des lois antérieures aux lois civiles, s'écrie indigné : « Le blasphémateur Hobbes est en horreur pour avoir soutenu le contraire. » Je reste, quant à moi, de l'avis de Leibniz, de Voltaire et de Rousseau.

CHAPITRE VI

BAXTER

Le personnage qui va nous occuper est tout l'opposé de Hobbes. Si la révolution d'Angleterre a produit un chrétien véritable qui ait joint à la sainteté de la vie la science du théologien, à l'indépendance du caractère la modération de l'esprit, aux sentiments d'un citoyen ceux d'un ministre de l'Évangile, c'est assurément Richard Baxter. Ferme et bienveillant, conciliant et fidèle, il prit part aux plus vives controverses, il assista aux discordes civiles, sans épouser les passions ni d'un parti ni d'une secte. Séparé de la royauté, il n'en fut jamais l'implacable ennemi; attaché à la cause du parlement, il ne le suivit pas dans ses fautes; il s'éloigna de Cromwell et ne lui refusa jamais de loyaux conseils; il applaudit à la restauration et résista constamment à ses offres comme à ses menaces, et même persécuté par elle, il ne cessa jamais de désirer son retour à de meilleures maximes. C'est ainsi que dans les questions religieuses,

il demeura toujours en dehors de l'Église sans repousser jamais la moindre espérance de réconciliation, se distingua de toutes les sectes sans en exclure aucune, condamnant toutes les prétentions exclusives, toutes les proscriptions doctrinales, et quoiqu'il ait été constamment classé parmi les presbytériens, il ne s'est jamais associé à leur intolérance, à leur obstination sur des points secondaires. Toujours prêt à transiger, il a fini par se faire une doctrine large et compréhensive qui ouvrait à toute conviction pieuse et sincère le giron de la communion chrétienne. Cette doctrine a même reçu le nom de baxtérianisme, mais ce nom n'est le titre d'aucune congrégation, et son auteur ne peut être classé dans aucune secte.

Né à Rowton en 1615, Baxter est du petit nombre de ceux qui se sont fait un nom dans les lettres sacrées, sans avoir passé par l'éducation universitaire. Cependant il entra dans les ordres, et prêta les serments qui le liaient également aux symboles et à la constitution de l'Église. Il ne tarda pas à s'en repentir, ayant conçu des doutes sur la légitimité de certaines observances liturgiques, sur l'emploi du surplis, sur l'usage de faire le signe de la croix dans la cérémonie du baptême. Il inclinait donc au nonconformisme, mais il ne le professait pas hostilement. S'il n'approuvait pas toutes les exigences épiscopales, il condamnait le zèle minutieux et le langage violent des dissidents, et il put devenir ministre à Kidderminster (1640).

Mais la politique aussi lui faisait un devoir de

l'indépendance. Il se rangea du côté du parlement, et après la journée de Naseby il fut nommé chapelain du colonel Whalley. Il le suivit à la guerre, et dans l'autre camp on l'accusa d'avoir lui-même porté les armes. Il n'en était rien, et sa santé le ramena bientôt à Kidderminster. Il était de ceux qui comprenaient la résistance par la force à la tyrannie, mais qui auraient voulu contenir la royauté sans la détruire. Opposé à toute violence qui rendait un accommodement impossible, il jugeait avec sévérité tous les procédés révolutionnaires ; mais sans approuver toute la conduite des parlementaires, il ne les abandonnait pas, et il se déclara contre l'usurpation de Cromwell. Loin cependant d'être inquiété, il fut appelé à prêcher devant lui et prit pour texte la nécessité de l'union générale.

Le Protecteur voulut le voir et commença par lui faire un long discours, tendant à lui prouver que c'était la Providence qui avait voulu tout ce qui s'était passé. Baxter le remercia du grand honneur qu'il lui faisait d'entrer en explication avec lui; mais il ajouta que les honnêtes gens regardaient le succès du parti parlementaire comme une bénédiction, et lui demanda comment on avait pu forfaire à cette bénédiction. « Il n'y a point eu de forfaiture, s'écria Cromwell, mais Dieu a changé les choses comme il lui a plu. » Puis il se prit à déclamer contre le parlement et contre quatre ou cinq membres que Baxter, disait-il, devait bien connaître. Baxter se retira sans rien répondre. Cromwell le fit revenir quelques jours après pour le consulter

sur la liberté de conscience, et il lui adressa encore une longue et ennuyeuse harangue. Baxter promit de lui faire connaître son opinion, et se retira, frappé pourtant de l'entretien du lord Protecteur. « Je compris, écrit-il dans ses mémoires, que son dessein était de faire le bien en somme et de servir les intérêts de l'Évangile et de la religion (*Godliness*) plus qu'aucun ne l'avait fait avant lui, excepté dans les cas particuliers où ils étaient en opposition avec son propre intérêt[1] ».

Baxter ne voulait pas qu'on exigeât d'un chrétien autre chose que l'Oraison dominicale, le Symbole des apôtres et les dix commandements. Dans la commission d'examen formée par Cromwell en 1654, Owen et Goodwin trouvèrent que c'était demander trop peu et ouvrir la porte au socinianisme : mais cependant ils n'exercèrent pas sur les personnes une inquisition très-sévère, et l'on a vu que la commission se montra modérée. C'est peu de temps après que la seconde conférence de l'hôtel de Savoie dressa une confession de foi dont la préface, fortement écrite, est l'œuvre d'Owen. La tolérance n'y était pas condamnée. Le ton était conciliant à l'égard des presbytériens. Mais cependant elle ne semblait tenir pour chrétiens que des calvinistes purs et des trinitairiens exacts.

Baxter aurait voulu moins d'exigence, et de divers côtés les esprits tendaient aux accommodements. Les grands docteurs du puritanisme, Owen, Goodwin.

[1] *His Life*, part. I, p. 71.

Howe, Bates, s'étaient beaucoup calmés, et Baxter, répudiant tout nom de secte, ne se déclarait que non-conformiste. Cromwell était mort; son fils était pieux, mais nullement enthousiaste; il l'était si peu de son propre pouvoir qu'il le déposa. Baxter, qui avait toujours désiré le rapprochement des sectes et des partis, suivit de bon cœur le mouvement de l'opinion vers la royauté et l'épiscopat, espérant qu'une transaction rendrait l'une et l'autre acceptables. Il prêcha devant le parlement la veille du jour où les Stuarts furent rappelés; il prononça, en présence du lord maire, dans l'église de Saint-Paul, un sermon d'actions de grâce, pour le succès du général Monk. En effet, les presbytériens, toujours nombreux dans le parlement, applaudirent généralement à la restauration. Sans leur concours, elle ne se fût jamais accomplie. Ils n'étaient guère républicains que dans l'Église, et dans l'Église même, beaucoup étaient prêts à se contenter d'un moyen-terme. Ils n'avaient voulu, au commencement des troubles, qu'une royauté étroitement contenue dans ses limites constitutionnelles. S'ils avaient accepté la république, c'était par nécessité, par concession, mais sans goût, sans confiance, et le despotisme de Cromwell, militaire au moins dans son origine. n'avait jamais obtenu leurs sympathies.

Baxter, qui était alors peut-être leur principal docteur, ou du moins le représentant de l'esprit qui les animait, sans se confondre dans leurs rangs, passa donc un moment pour le prédicateur de la restauration. « C'était, dit l'évêque Burnet, un homme

d'une grande piété, et s'il ne s'était livré à trop d'occupations à la fois, il eût été un des savants du siècle. Il a écrit près de deux cents volumes dont trois au moins sont de grands in-folio. Son style était touchant et pathétique, quoique toujours très-embarrassé de subtilités métaphysiques. Jamais personne, d'ailleurs, ne joignit à beaucoup de zèle pour la religion une simplicité plus grande. Tant de talent et de vertus lui donnaient naturellement un grand ascendant sur ses confrères, toujours prêts à s'en remettre à ses lumières[1]. »

Lors donc qu'une conférence fut autorisée pour délibérer sur les moyens de réunir l'épiscopat et le presbytérianisme, Baxter y joua le premier rôle. Clarendon, anglican zélé, désirait une réunion qu'il trouvait juste et politique, quoiqu'il hésitât à faire toutes les concessions qui l'aurait rendue possible. Le roi la souhaitait aussi, et les concessions lui coûtaient peu, si elles devaient donner une plus large base à l'Église établie, qui, provisoirement, était la sienne. Il trouvait que ceux qui se ralliaient à elle faisaient acte de royalisme, et peut-être qu'un pas de plus les ramènerait au catholicisme. Il s'y était converti comme à la plus monarchique des religions, et qui sait si la haine de la révolution ne convertirait pas ses sujets comme lui?

En attendant, il convoquait douze des principaux théologiens des différentes sectes, toujours à l'hôtel de Savoye (1661), pour convenir d'une confession

[1] *Hist. de mon temps*, t. I, l. III, p. 406 de la traduction.

de foi commune ; Baxter y porta la parole au nom des presbytériens. Il fut même chargé de rédiger en articles les conditions de la paix. Ils intéressaient plus la discipline et la liturgie que le dogme. Mais, sur le point sans doute le plus délicat, l'autorité des évêques, les presbytériens entendaient qu'elle fût limitée par un conseil ou même une assemblée du clergé diocésain. Ils traduisaient, sous cette forme qui rappelait la monarchie constitutionnelle, l'organisation républicaine qu'ils avaient jusque-là réclamée pour l'Église. On jugea qu'il y avait encore trop de puritanisme dans les propositions de Baxter : elles furent rejetées. Aucun prélat, pas même Sheldon, l'ami de lord Falkland, ne paraît avoir fait de grands efforts de conciliation. Il était alors évêque de Londres et fut bientôt archevêque de Cantorbery. On peut croire qu'il céda moins dans cette occasion à des sentiments d'intolérance religieuse qu'à l'esprit de parti politique qui dominait parmi les purs royalistes. Le parti qui devait perdre la restauration existait déjà. On songea du moins à rattacher individuellement à l'Église ceux des dissidents qui s'étaient portés conciliateurs, et l'on s'adressa aux plus renommés. Reynolds accepta l'évêché de Norwich ; mais Baxter et Calamy refusèrent les siéges de Hereford et de Lichtfield. Cependant Baxter, nommé d'abord chapelain ordinaire du roi, avait prêché devant lui et le voyait de temps en temps. Il ne demandait qu'à retourner à Kidderminster ; mais on comptait sur son influence modératrice. Les siens réclamaient sa présence, et on l'obligea à res-

ter à Londres, où Sheldon lui permit de prêcher, à condition qu'il n'attaquât point les cérémonies de l'Église.

Cependant une vaine tentative de conciliation n'avait fait qu'aigrir les esprits. Clarendon était mécontent, le roi insouciant, l'épiscopat plus exigeant, encouragé par une nouvelle chambre des communes ardente à réagir contre la révolution. Quatre actes successifs en firent preuve. Le premier prescrivit la communion selon le rite anglican aux membres de toute corporation; le second, ou *l'acte d'uniformité*, enjoignit à tout titulaire d'un bénéfice d'adopter la liturgie officielle ; le troisième interdit les conventicules, c'est-à-dire tout culte public, aux dissidents, et soumit même le culte domestique à de gênantes restrictions. Enfin, le quatrième exigea de tout ministre ou prédicateur le serment de ne travailler à aucun changement dans le culte ou l'administration de l'État. Il y eut deux mille refus de serment, et cette législation, conçue pour imposer l'unité, constitua ce qu'on appelle le *dissent*, et le sépara à jamais de l'Église établie. Au prix de quelques persécutions aussi odieuses que mesquines, les non-conformistes apprirent à se soutenir par eux-mêmes, à défendre leur honneur et leurs convictions, à conquérir, par des efforts persévérants, l'indépendance qui leur était due, et l'Angleterre y gagna cette heureuse concurrence des croyances religieuses qui, depuis deux siècles, lui a fait tant de bien.

Il y eut cependant près de vingt-sept ans difficiles

à passer. Ce n'est qu'en 1689 que l'acte de tolérance (*Toleration Act*) mit un terme à un régime oppressif dont les rigueurs n'étaient interrompues ou adoucies que par les faveurs arbitraires ou les variations politiques de la cour, de l'épiscopat et des partis. Baxter avait été obligé d'interrompre ses prédications qui étaient très-suivies. Ayant trouvé plus tard moyen de les reprendre, il fut mis en prison, pour refus de souscrire à l'acte d'uniformité, qui, cependant, ne lui interdisait pas absolument la prédication, mais seulement la possession d'un bénéfice ecclésiastique.

Le *warrant*, ou mandat d'arrêt, était signé par deux juges dont la rigueur toute spontanée n'avait pas été suggérée par la cour. Du moins le roi, sollicité par les lords Orrery, Manchester et Arlington, et par le duc de Buckingham, répondit-il qu'il verrait avec plaisir Baxter recouvrer légalement sa liberté. Ce dernier avait, en effet, obtenu un *habeas corpus*, c'est-à-dire qu'une des cours de Westminster avait annulé son arrestation. Les premiers juges, exaspérés, lancèrent un nouveau mandat auquel il dut se soustraire par la fuite. Cependant il y avait de telles inégalités, de telles exceptions dans la manière d'exécuter les lois, que Baxter reprit la parole à diverses époques. Ainsi, en 1667, la disgrâce du chancelier Clarendon amena un certain relâchement dans l'application d'une légalité rigoureuse, et nous voyons son successeur Bridgman, auteur d'un projet d'acte de *comprehension* qui devait réunir l'Église et les dissidents, consulter Baxter

pour les dissidents et l'évêque Wilkins pour l'Église. Le docteur Bates assistait le premier, et le docteur Burton le second. Le juge Matthew Hale leur prêta le concours de ses lumières. Il en résulta un bill fort sage, auquel la chambre des communes ne voulut donner aucune suite.

En 1672, l'intrigue avait formé le ministère de la Cabale. Ses membres n'étaient rien moins que des fanatiques. Ils entrèrent volontiers dans les vues de tolérance auxquelles le roi était toujours prêt à revenir, non certes par respect pour les droits de la conscience, mais par le désir de se rattacher des dissidents et de gagner ainsi le droit de faire quelque chose pour les catholiques. Un édit de tolérance émané arbitrairement de l'autorité royale accorda une liberté relative. On comptait sur la reconnaissance des non-conformistes. Tous cependant ne s'empressèrent pas de la témoigner. Une pension de cinquante livres était assurée à leurs ministres; Baxter la refusa; mais il revint à Londres, où ses prédications eurent un tel succès qu'il fit construire une salle de réunion pour ses auditeurs et se vit à la tête d'une congrégation. Il n'en fut bientôt que plus inquiété. En 1673, l'édit de tolérance fut remplacé par l'acte du *test*. Baxter, obligé de se cacher plusieurs fois, condamné à une amende de 195 livres sterling pour cinq de ses sermons, ne put éviter d'être arrêté par ordre de Jefferies pour une paraphrase du Nouveau Testament (1685), et puni de deux ans de prison. Heureusement il fut gracié par l'intercession

de lord Powis[1], qui était un neveu de lord Herbert de Cherbury. Il reprit le cours de ses prédications et gagna paisiblement l'époque où il put enfin se faire entendre avec la sécurité et la liberté que la révolution de 88 apporta aux sectes indépendantes. Il mourut le 8 décembre 1691.

On porte au nombre de cent quarante-cinq les traités religieux qu'il publia. On a vu qu'au jugement de Burnet, il y montra du savoir, de la chaleur, de la piété, mais un esprit subtil, confus et même sophistique qui prêtait à l'objection. Cependant il se rendit populaire, et ce qu'on appela baxtérianisme fut un certain milieu entre le calvinisme pur et l'arminianisme. Sur la question la plus débattue et la plus décisive, il tenait que le nombre des élus est déterminé et que cependant Dieu est mort pour tous. Par sa mort, une certaine portion de grâce a été allouée à chacun, en sorte que chacun, étant également assisté, ne doit s'en prendre qu'à lui-même s'il n'obtient pas le salut éternel. Cette doctrine, qui semble un thomisme mitigé, a, pendant un temps, fondé la division du clergé en baxtériens et en calvinistes.

Si l'on voulait se représenter sous leurs traits les plus favorables les deux grandes écoles qui divisaient alors les non-conformistes, on pourrait, en les comparant, réunir John Owen et Richard Baxter. Tous deux pieux, savants, zélés, généreux, tous deux amis de la liberté civile; mais l'un penchait pour

[1] William Herbert, mort en 1687.

la république, l'autre pour la monarchie limitée, l'un pour la liberté des congrégations particulières, l'autre pour une Église nationale; l'un s'attacha toujours à l'interprétation stricte des doctrines de la grâce et du péché, l'autre se rapprocha de plus en plus des tempéraments arminiens. On remarque enfin que, tandis que le premier se montra l'adversaire zélé des unitairiens, le second évita de se prononcer sur la question qui les séparait des autres Églises, et dans sa doctrine de la Trinité se fit soupçonner de sabellianisme. Tous deux en possession d'une juste renommée, tous deux ennemis de la violence, ils recommandaient chacun la modération à leur parti, et ils ne purent s'entendre. Même sous Charles II, alors que la situation de l'un et de l'autre était précaire et menacée, une longue controverse s'éleva entre eux sur la question de la constitution des sociétés chrétiennes ou de l'établissement des Églises. Elle avait commencé en 1660; elle se renouvela, elle se continua jusqu'en 1683, et après la mort d'Owen, Baxter lui répondit encore (1684), mais en rendant un juste et sincère hommage au rare mérite, aux dons supérieurs de son digne adversaire. Et comme il arrive souvent, celui des deux qui était le plus attaché à la monarchie, le moins séparé de l'Église établie, Baxter, fut le plus persécuté[1].

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la part qu'il a prise à la controverse entre le christianisme

[1] Tayler, *Retrosp. of relig. Life*, ch. III, p. 147-157.

et le déisme. On a pu dire qu'il l'avait commencée; car s'il s'était déjà publié en France une apologie de la religion révélée contre les incrédules, celle de Philippe de Mornay ; si l'on peut à quelques égards ranger dans la même classe le *de Veritate religionis christianæ* de Grotius, personne en Angleterre, avant lord Herbert, n'ayant soutenu explicitement contre toute révélation particulière la religion universelle, cette thèse n'avait pas eu besoin d'être combattue. Elle l'aurait été cependant, si l'*Atheomastix* de l'évêque Fotherby eût été terminé; mais on n'a que les deux premières parties de son livre où il prouve l'existence et l'unité de Dieu. Celles où il devait établir que ce Dieu est Jéhovah et que les Écritures sont sa parole, n'ont point paru.

Dès 1655, Baxter avait publié un livre où il soutient que l'infidélité n'est point fondée en raison[1] contre un écrivain qui s'intitulait un chercheur, *a Seeker*[2], et prétendait faire faire un nouveau pas à la religion. C'est proprement une discussion sur les miracles où Baxter les défend par des arguments analogues à ceux que Campbell opposa depuis à Hume, et se déclare pour l'opinion qui veut que les miracles prouvent la doctrine, et non pas, comme le soutient Locke, que ce soit à la doctrine de justifier les miracles. Cependant comme il accorde au démon un pouvoir surnaturel, il ne peut se rendre à tous

[1] *The Unreasonableness of infidelity*. Lond., 1655.

[2] Ce nom était celui que prenaient ou qui désignait sir Henri Vane et ses amis; secte, dit Burnet, qui semblait être la renonciation à toutes les autres. *Hist. de mon temps*, t. I, p. 368.

les miracles indistinctement, et il insiste avec plus de raison sur le caractère même des miracles évangéliques et sur la manière dont notre âme en est intérieurement affectée. C'est le sentiment en effet qui nous porte à reconnaître dans les miracles le *témoignage que Dieu a rendu à son Fils*. (I. Jean, v, 10.)

Dans son livre *des Raisons de la religion chrétienne* qui suivit de près les *Origines sacræ* de Stillingfleet, et qui en reproduit quelques preuves, avec moins de savoir et de méthode, mais sous une forme plus usuelle et plus populaire, il traite d'abord de la Divinité ou de la religion naturelle. Cette première partie est purement philosophique.

Après trois dédicaces, l'une adressée au lecteur chrétien, l'autre aux lecteurs qui doutent ou qui ne croient pas, la troisième aux lecteurs hypocrites, il consacre seize chapitres à établir déductivement et par paragraphes que l'homme est l'ouvrage d'une première cause et que cette cause est Dieu. Les rapports de l'homme avec Dieu et la nécessité d'une rétribution à venir sont établis de la même manière, et le dernier point est prouvé assez singulièrement par le fait des apparitions qui attestent la présence et la puissance des esprits [2]. A part cette bizarrerie,

[1] *Reasons of the Christ. Relig.* Lond., 1667. Les *Origines sacræ*, explication rationnelle (*rational account*) de la foi chrétienne, avaient paru en 1662.

[2] Ch. XIV, sect. XX. Baxter, comme d'autres docteurs, surtout parmi les puritains, croyait la cause du spiritualisme liée à la croyance aux contes de revenants, et il admettait la sorcellerie. Tayler, *Relig. Life*, ch. III, p. 111.

la déduction n'a rien de neuf ni d'original, et ne se recommande que par un grand luxe de citations empruntées à l'antiquité païenne. Les plus frappantes ont été rassemblées avec soin à l'appui de la théorie du péché et de la punition. Disposés avec plus d'ordre, ces textes produiraient un véritable effet.

La seconde partie traite du christianisme et de la révélation surnaturelle. Une loi plus claire, une révélation plus complète était nécessaire. Le christianisme se présente, et il est décrit à grands traits. Ce résumé lucide et substantiel ne manque pas de largeur et de force et peut se lire, même après celui que Bossuet a jeté en passant dans son Discours sur l'histoire universelle.

Par ses caractères, le christianisme est en rapport intime avec notre nature. Par ses preuves textuelles, par ses effets historiques, il manifeste également la mission de Jésus-Christ ; les événements ont déposé en faveur des dogmes. Les difficultés qu'on élève et que l'auteur porte, pour les résoudre, au nombre de vingt-quatre, sont discutées dans un examen qui roule principalement sur la doctrine de la Trinité. Pour les lever, il faut plusieurs conditions, dont la première est de n'avoir pas d'incrédulité volontaire.

Cette discussion, où Baxter s'appuie de préférence sur des autorités païennes, aboutit à une conclusion qui est encore presque toute philosophique. C'est essentiellement une défense de l'immortalité de l'âme contre les épicuriens et quelques nouveaux

somatistes et d'autres pseudo-philosophes. Le fond de son argumentation est dirigée contre la doctrine désignée depuis par le nom de sensualisme. Le célèbre axiome *Nihil est in intellectu*, etc., lui paraît la base du matérialisme. Il n'admet pas que nos facultés soient purement passives. La sensibilité elle-même n'est pas une simple réceptivité. La sensation est accompagnée d'un acte d'intelligence qui ne passe point par les sens. Encore moins la perception de cet acte même est-elle de leur ressort, et la conception d'une intelligence en elle-même ne peut être rapportée à ce que nous percevons en dehors de nous. De cette conception nous tirons celle d'une intelligence pure ou d'un ange, celle de l'intelligence parfaite ou de la Divinité. De même, l'idée de ma volonté et celle de mon bonheur me conduisent à l'idée de la volonté et de la félicité divines. Ces exemples prouvent assez que nous pouvons concevoir des choses immatérielles. Telle est l'âme, et de son immatérialité se conclut son immortalité. Dans toute cette dissertation, toujours plus philosophique que théologique, Baxter s'attaque directement à Hobbes et à Gassendi, et dans les hypothèses mécaniques de Descartes sur le système du monde, il craint de retrouver des traces d'épicurisme. Cependant il s'appuie de son autorité pour établir que nous avons une sûre et claire conception de l'esprit pur.

Cet ouvrage prouve que Baxter était capable de discuter avec lord Herbert, et, en effet, il a dirigé contre le *de Veritate* un écrit spécial. C'est un ap-

pendice au premier et qu'il intitule : *Plus de raisons pour la religion chrétienne et point de raisons contre elle*[1]. Il le dédie à sir Henri Herbert, au frère de l'adversaire qu'il s'était choisi ; et afin de mieux protester qu'il n'écrit pas contre son livre tout entier, il lui emprunte quelques-uns de ses principes et il avoue qu'il voudrait que les *sensualistes* du temps apprissent de lui que l'idée de Dieu et celles de ses commandements et d'une rétribution future sont des *notitiæ communes*.

Après avoir, dans une lettre qui porte la date du 28 décembre 1671, répondu, à quelques objections tirées des variations du Nouveau Testament, que les Évangélistes n'étaient pas infaillibles et que la divinité de l'Écriture est une conviction qui résulte de l'ensemble et non de l'étude du texte littéral, il avance qu'une vanité savante comme celle de lord Herbert peut seule résister à cette conviction. Il passe ensuite à la discussion des cinq *notitiæ communes* en elles-mêmes, et les déclare insuffisantes. Ainsi, par exemple, le repentir ne peut à lui seul nous racheter. Un roi ne s'en contenterait pas, sous peine d'encourager la perversité. Il faut une expiation ; il faut la grâce, car tout homme est pécheur, et sans elle personne ne peut se repentir. L'expiation et la grâce sont les fruits de la mort de Jésus-Christ; et ces fruits appartiennent à tous, si tous en savent profiter. Et il ne faut pas dire que cette condition condamne sans retour une grande partie du monde,

[1] *More Reasons for the Christ. Relig.* Lond., 1672.

puisque le Christ est mort pour tous et que ceux qui l'ignorent n'en étaient pas moins perdus sans lui. Il n'a aggravé la condition de personne. Plus tard même Baxter en est venu à douter qu'une condamnation péremptoire fût prononcée contre ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, et à croire que les vues de Dieu à leur égard nous sont inconnues, et que leur situation est préférable à celle des chrétiens irréligieux [1].

On ne peut d'ailleurs soutenir que les seules *notitiæ communes* donnent la certitude religieuse. Une religion attestée par des miracles et par son caractère divin, est aussi véritable que des notions communes qui, fussent-elles antérieures, n'ont pas cependant existé dans tous les temps. Elles peuvent servir, comme des points convenus, à établir une vérité discutée; mais la vérité qui résulte d'une foi intime, comme celle que l'Évangile inspire, porte avec soi la même évidence et n'a pas davantage besoin de démonstration. Le fait positif d'une révélation, dès qu'il est établi, détermine la croyance indépendamment de tout principe de raisonnement; il en résulte une évidence morale, aussi convaincante qu'une évidence naturelle obtenue par une longue déduction.

On veut récuser les théologiens, parce que leur témoignage n'est pas désintéressé. Sans doute il y a des théologiens charnels; mais il y en a qui ne sont pas conduits par l'intérêt. « Votre frère George, par

e, I, 212.

exemple, dit Baxter à sir Henri Herbert. » Combien d'ailleurs se sacrifient pour leur foi ! Ce qui se passe en Angleterre met souvent leur dévouement à l'épreuve, et lui-même avec une certaine éloquence, il prend Dieu à témoin de la pureté de son zèle.

Lord Russell, dans sa prison, lisait avant de mourir les dernières pensées de Baxter. On le lit rarement aujourd'hui, mais on honore sa mémoire, quand on respecte la piété et la raison. Car s'il a défendu la foi avec une vaillante fidélité, s'il l'a attestée par sa pratique constante des vertus qu'elle commande, il l'a rendue plus libre et plus facile par une dogmatique qui n'a rien de strict et d'exclusif, et même, acceptant les principes du rationalisme, il a confessé que l'homme était plus certain de son existence que de celle de Dieu, et qu'à partir de ces deux affirmations, une certitude suffisante mais décroissante le conduisait par degrés à la croyance aux doctrines particulières et à l'autorité des livres canoniques[1]. Ainsi l'Écriture n'était pas pour lui, comme pour la plupart des docteurs puritains, le principe de toute science et de toute croyance, et le fondement de sa doctrine est plus philosophique qu'il ne se l'avouait peut-être à lui-même. Il se ressentait d'avoir lu Descartes, fréquenté ceux qu'on a appelés les platoniciens de Cambridge, et il a été l'intermédiaire entre Hales d'Eton et Chillingworth d'une part, et les prélats latitudinaires qui ont, après lui, illustré l'Église britannique.

[1] *Reliquiæ Baxterianæ*, § 212, 5.

CHAPITRE VII

ADVERSAIRES POLITIQUES DE HOBBES. — HARRINGTON. — NEVILE. — SIDNEY. — MILTON.

La révolution anglaise avait deux causes, la religion et la politique. La singularité et l'exagération d'opinion et de langage des sectes qu'elle a mises en lumière sont, surtout aux yeux d'un lecteur français, quelque chose de si violent, qu'il semble que la plus grande part dans les événements appartienne à la religion et qu'elle ait été le but, tandis que la politique n'aurait été que l'instrument. L'intrigue, l'élection, la discussion, la législation, la guerre même, n'auraient alors servi qu'à procurer à de certaines croyances la liberté, le pouvoir ou l'ascendant. Rien n'est moins exact. D'abord la cause générale du protestantisme était gagnée, lorsqu'au premier parlement convoqué par Charles Ier, le ton hardi des communes annonça dans la nation ce progrès de richesse, de loisir et de lumières qui ne permet plus de souffrir patiemment la prétention de l'absolutisme et du favoritisme à gouverner sans contrôle. L'insolence de Charles et de Buckingham

alluma les premiers feux, et quand, après deux dissolutions précipitées, éclata la pétition des droits, ce programme de la révolution n'exprimait aucun grief religieux. La révolution eut donc dès le premier moment un seul caractère : résistance à l'oppression. Elle le conserva en se développant, et devint, sans changer d'esprit ni d'objet, mais souvent de moyens et de mots d'ordre, l'effort laborieux, tour à tour sage ou téméraire, heureux ou malhabile, efficace ou impuissant, de réaliser la conquête de la liberté politique ; et c'est dans la liberté politique que, voyant que son œuvre était bonne, la révolution s'est enfin reposée.

Sans doute l'esprit religieux n'avait pas tardé à prendre sa part de la lutte. La Réformation, en tombant sur le peuple anglo-saxon, aussi remarquable par l'originalité de l'imagination que par l'indépendance individuelle, avait suscité une grande diversité de libres croyances. Le puritanisme, qui fut d'abord le nom commun de sectes fort variées, se déploya en dehors de l'Église officielle, et c'est contre lui que celle-ci, épiscopale ou romaine, invoqua l'appui de la royauté. Avec Henri VIII, avec la reine Marie, Jacques Ier et même Élisabeth, le despotisme n'avait pas besoin d'être bien sollicité pour s'armer en faveur du culte qu'il professait, et comme il trouvait que les dissidents religieux étaient les plus rebelles, ils furent les plus opprimés. L'épiscopat représenté par Laud, continua la faute de soutenir ou d'exciter le goût de la couronne pour l'arbitraire. Ce fut donc aussi pour les sectes que la

liberté légale fut demandée comme une protection, et leurs griefs étant les plus bruyants, car les sectes ne vivent que par la parole, on put croire qu'il ne s'agissait que d'elles et que les seuls droits à recouvrer étaient les droits de la conscience. Ce n'est point cependant pour la liberté de croire, de prêcher et d'adorer, que Hampden, en donnant le premier signal de la résistance, s'est fait un nom immortel.

Une autre erreur, ou du moins un jugement qui veut être modifié, c'est l'opinion qui n'attribue pour sujet aux luttes de la révolution d'Angleterre que des questions de forme, des dissentiments sur des coutumes ou des institutions toutes locales, en sorte que les principes généraux de l'ordre politique et social n'auraient jamais été en jeu. Il se serait agi seulement de la cour de haute commission, de la chambre étoilée, de la périodicité régulière des parlements, du droit de lever la milice et de la commander, et d'autres choses semblables, jamais de rien qui touchât à la nature même du gouvernement, encore moins à ce que nous avons appelé, nous autres, les droits de l'homme et du citoyen. Assurément des questions de droit positif ont tenu une large place dans les débats de la couronne et du pays. L'Angleterre avait le bonheur de posséder dans la constitution de sa royauté, de ses assemblées, de ses tribunaux, de ses communes, des formes souvent violées ou négligées, jamais effacées, qui devenaient pour elle, dans la guerre constitutionnelle, des positions à reprendre ou à défendre, des armes à saisir et à manier, et elle n'était pas réduite à ne

combattre que pour des abstractions. Elle n'avait pas laissé avorter et mourir tous ces germes de liberté pratique que, dit-on, les peuples de race teutonique avaient portés partout avec eux. Malgré des tyrannies bien diverses, il avait toujours subsisté un fond de règles, d'institutions et de franchises nationales dont la grande charte était le plus célèbre témoignage, et dont le peuple avait l'orgueil de regarder l'ensemble comme son inviolable privilége, quoiqu'il n'eût jamais réussi à le conserver intact. Ceux qui croient que la théorie du gouvernement britannique incessamment proposée en exemple aux nations est une récente invention des publicistes, n'ont jamais lu sir John Fortescue.

Ce chancelier de Henri VI avait, après la bataille de Towton où ce roi perdit sa couronne, accompagné la reine fugitive sur les terres de France auprès du duc d'Anjou, son père. Là, voyant le jeune prince son fils livré uniquement aux exercices de chasse et de guerre, il entreprit de lui faire connaître (car, dit-il, on n'aime que ce que l'on connaît) le royaume qui devait un jour lui appartenir, et il écrivit un panégyrique des lois de l'Angleterre[1]. C'est un entretien entre le prince et son chancelier qui lui explique la supériorité de ces lois sur les lois civiles,

[1] *De Laudibus legum Angliæ*, imprimé sans date sous Henri VIII, réimprimé avec la traduction en 1616. — « Angliæ statuta.... nedum principis voluntate, sed et totius regni assensu conduntur (c. XXII, p. 40). — Neque Rex ibidem per se aut ministros suos, tallagia, subsidia, aut quævis onera alia imponit legiis suis, aut leges eorum mutat vel novas condit sine concessione vel assensu totius regni sui in parliamento suo expresso. » (C. XXXVI, p. 84.)

c'est-à-dire sur le droit romain. Des prémisses qui n'émanent point d'une volonté impériale, résulte un gouvernement dont le mérite est d'être à la fois royal et politique, ou qui existe non pour le roi seulement, mais pour le public. Cette distinction équivaut presque à l'expression naguère célèbre de monarchie républicaine. Les mauvais princes sont ceux qui ont voulu transformer le régime établi en un gouvernement purement royal. Au premier rang des preuves de l'excellence des lois anglaises, il cite l'institution du jury, et cette première des garanties lui paraît due comme toutes les autres au grand nombre des propriétaires riches ou aisés, intéressés à la liberté et à la prospérité du pays, tandis que des circonstances bien différentes causent la détresse et la servitude de la contrée dans laquelle il écrit[1]. Rien de plus attristant que ce parallèle entre l'Angleterre et la France; c'est l'œuvre d'un Anglais proscrit par une révolution, serviteur d'une dynastie détrônée, mécontent de sa patrie, et il voit la France d'un œil de pitié. Il la voyait sous le règne de Louis XI.

Si l'on consulte l'auteur d'une description de la Grande-Bretagne écrite au siècle suivant, William Harrison, on le trouvera pénétré des mêmes

[1] « Villula tam parva reperiri non potest in qua non est miles (*knight*), armiger (*esquire*), vel paterfamilias (*housholder*), *Franklain* vulgariter, magnis dilatus possessionibus, necnon libere tenentes (*freeholders*) alii, et valecti (*yeomen*) plurimi suis patrimoniis sufficientes ad faciendum juratam (*jury*). » Ces yeomen, ajoute-t-il, peuvent dépenser plus de six cents écus par an, et pour les grandes affaires, les jurés sont des propriétaires ayant au delà de 2,000 écus de rente. (C. XXIX.)

idées[1]. Plus tard, une républicaine inflexible et fière qui ne devait pour elle et pour les siens reculer devant aucune des conséquences d'une révolution radicale, mistress Hutchinson, commence ses mémoires par cet aveu : « On n'a vu dans aucun pays des lois ni une constitution meilleures que celles d'Angleterre ; son gouvernement contient à la fois des principes de monarchie, d'aristocratie et de démocratie dans des proportions raisonnablement suffisantes pour éviter les fléaux inhérents à chacune de ces formes particulières, savoir : la tyrannie, l'esprit de faction et l'anarchie[2]. » On comprend comment, avec de tels antécédents, la nation anglaise a dû le plus souvent invoquer ses traditions dans l'intérêt même de ses exigences nouvelles, et s'appuyer du passé pour réformer l'avenir. Mais de même qu'en disputant sur des rédactions de symboles et des formes de liturgie, elle a été souvent conduite à remuer les questions fondamentales du christianisme et même de la théologie naturelle, il lui a fallu souvent généraliser le débat politique, et remonter aux principes pour régulariser des applications. Ce n'est pas de chicanes de procédure constitutionnelle que Milton entretenait le monde, lorsqu'il écrivait son éloquente apologie de la république, et le philosophe de la révolution achevée, Locke, a justifié l'établissement définitif du gouvernement de son pays par une théorie du contrat social.

[1] *Description of England, Hollinshed Chronicle.*
[2] *Mémoires*, t. I, p. 29, *Trad.*

On ne peut toutefois disconvenir que pendant ce conflit mémorable qui se changea souvent en guerre civile et dura bien soixante ans, les Anglais, pressés par les événements, obligés d'agir, doués d'ailleurs du sens pratique et du besoin de réussir, ne se sont pas oiseusement perdus dans les abstractions de la politique spéculative, et ce côté de la philosophie n'est pas celui qui a le plus fixé leurs regards. Mais il était impossible, lorsque la société, comme une digue battue par la tempête, semblait mettre à nu ses fondements, qu'il n'y eût pas quelques esprits contemplatifs qui se posassent les questions les plus générales de la philosophie politique, ou, si l'on aime mieux ce nom, de la politique idéale. C'est après tout ce que Hobbes avait fait, et son *Leviathan* n'était, en fin de compte, que l'utopie de la tyrannie. Parmi ceux qui ont spéculé à meilleure intention et rêvé plus honnêtement, il en est un que nous distinguerons, parce que seul il nous paraît mériter d'être distingué, c'est Harrington.

Son *Oceana* n'avait été précédé d'aucun ouvrage encore connu, si ce n'est celui qui avait donné son nom au genre de l'utopie. On sait que Thomas Morus a ainsi appelé l'ile fabuleuse où il retraçait le modèle imaginaire de la cité parfaite. Son ouvrage dont tout le monde sait le titre[1], pourrait bien n'être lu de personne, et l'on y trouverait plutôt le tour d'esprit d'un homme de lettres que d'un ministre.

[1] *De optimo Reip. statu deque nova insula Utopia libellus*, etc., *apud inclytam Basileam*.

Il est vrai que More n'était pas encore chancelier, lorsqu'il l'écrivit.

C'est un récit que du temps qu'il était envoyé par Henri VIII auprès de Charles-Quint en Flandre, il aurait entendu à Anvers chez un ami, de la bouche d'un vieillard portugais, Raphaël Hythlodæus, qui avait suivi Americ Vespuce dans ses voyages et poussé jusqu'à Taprobane. Ayant visité l'Angleterre, ce vieillard avait trouvé fort à critiquer, l'iniquité des lois pénales, les goûts belliqueux des rois, la conduite des propriétaires, la cherté des vivres. Il en dit son avis au cardinal Morton, alors chancelier. Il faudrait aux princes, ajoutait-il, au lieu de cette philosophie scolastique qui ne leur sert de rien, une philosophie plus politique, *civilior*. A ce propos, il lui décrivit l'île d'Utopie, dont la capitale Amaurotum est une ville située comme Londres. La communauté des biens, l'abolition et l'horreur de la guerre, l'esclavage infligé seulement aux condamnés pour crime qui s'achètent à bas prix, le mariage des prêtres, le divorce, point de vaine noblesse, des magistrats élus dans trente familles choisies ; tels sont les traits principaux de cette cité fabuleuse où d'ailleurs toutes les religions sont tolérées, même l'idolâtrie, mais où la majorité des citoyens a la sagesse d'adorer un Dieu, qui ressemble fort au Dieu de la religion naturelle. On ne sait cependant si ce Dieu est Mythra ou la nature. Lorsque Raphaël leur eut parlé de Jésus-Christ, un grand nombre sont venus à lui. Mais comme il n'y avait là aucun prêtre, ils vivent sans sacrements et sans clergé.

Ce dernier trait sent l'épigramme, et il sera remarqué, si l'on se rappelle que More a laissé une sainte mémoire dans l'Église catholique. Mais son *Utopie* ne me paraît être qu'un jeu d'esprit. Nulle preuve que l'auteur l'ait prise au sérieux. C'est probablement une de ces fictions satiriques que des lettrés de l'école d'Erasme se permettaient sans tirer à conséquence, et à l'exception d'une latinité qui paraît bonne, le mérite de l'ouvrage est inférieur à sa réputation.

Harrington n'avait point à chercher là un modèle. Il devait recevoir des événements une éducation propre à le mettre fort au-dessus de ces puérilités. Sir James Harrington, neveu d'un lord du même nom et né en 1611, avait été, au collége de la Trinité d'Oxford, l'élève de Chillingworth, qui le dissuada du catholicisme et dut l'initier à sa large manière d'entendre les questions religieuses. Après avoir visité les principaux États du continent, il revint en Angleterre, où il se consacrait à l'étude, lorsqu'en 1646, ayant accompagné par hasard les commissaires chargés de ramener le roi de Newcastle dans le voisinage de Londres, il plut à ce prince par son respect, et fut, avec Thomas Herbert, nommé à Holmby *groom* de la chambre. Il suivit Charles dans l'île de Wight, continua de l'intéresser par sa conversation, tout républicain qu'il était. Mais, républicain spéculatif, il détestait la guerre civile, et prêchait la conciliation. C'était une sorte de Falkland rêveur qui voulut s'agenouiller devant le roi, lorsqu'il lui dit adieu, après son

arrestation. On le mit en prison pour cela ; mais la protection du major Ireton le fit relâcher. Il trouva encore moyen de voir le roi à Saint-James et l'accompagna, dit-on, jusqu'à l'échafaud.

Cependant il a écrit que nul homme n'était plus résolu, plus obstiné, plus consommé dans la tyrannie que Charles I[er], et que c'était la main de Dieu qui l'avait frappé, lui et sa famille. Et il s'inclina devant lui, le voyant captif et condamné ! Ces disparates sont plus naturelles qu'on ne croit au sujet d'une monarchie, épris en théorie de la république et témoin clairvoyant d'une révolution.

Il rentra alors dans la retraite, et suivit la révolution d'un œil observateur. Il l'attribuait moins au mauvais gouvernement, au caractère national, à l'esprit de faction, qu'au changement survenu dans la balance de la propriété : opinion remarquable et dont les historiens n'ont pas tenu assez de compte. Cependant il composait son *Oceana*. Quand vint l'instant de la faire paraître, Cromwell régnait. La publication rencontra des obstacles ; car l'auteur y montrait que la république est le gouvernement des lois et non de l'épée, et après avoir été poursuivi de presse en presse, le livre fut saisi. Harrington s'adressa alors à lady Claypole, qu'il ne connaissait pas et dont l'âme était généreuse. Elle obtint de son père la main-levée de la saisie. Cromwell lut le livre, et dit qu'il approuvait aussi peu qu'aucun de ses censeurs le gouvernement d'un seul, mais qu'il était forcé de prendre l'office de haut constable pour maintenir la paix entre les partis. C'est l'excuse

ou plutôt l'imposture ordinaire du despotisme à la suite des révolutions.

Oceana est l'Angleterre, la plus grande île de l'Océan du Nord. Des noms emblématiques désignent les principaux personnages de l'histoire. Cromwell même y figure sous le nom d'Olphaus Megaletor, et c'est à lui que l'ouvrage est adressé [1]. A peine parut-il en 1656 qu'il fut attaqué. Henri Ferne, qui devait plus tard être évêque de Chester, le critiqua, et l'auteur lui répondit [2]. Puis on eut les *Considérations* de Matthew Wren, et Baxter publia son *Holy common-wealth* ou ses *Aphorismes politiques*, qui provoquèrent ceux de Harrington [3]. Baxter croyait avoir plaidé la cause de la monarchie : son livre fut brûlé par ordre de l'université d'Oxford avec des écrits de Hobbes et de Milton. Le feu purifie tout.

Un abrégé de l'*Oceana* parut en 1659 [4] et provoqua une défense de la monarchie par le même Matthew Wren. On reproche à Harrington la réponse plus bouffonne que concluante que lui arracha cette critique [5].

Mais un défenseur plus enthousiaste et plus éprouvé de l'idéal du bon gouvernement, celui qui n'allait pas tarder à payer de sa tête des rêves géné-

[1] *Alma* est le palais de Saint-James ; *Corannus*, Henri VIII ; *Parthenia*, Elisabeth ; *Morpheus*, Jacques I[er].

[2] *Piou piano or an Intercourse between H. Ferne and J. Harrington*, 1656.

[3] *A Holy commonwealth or political aphorisms*. Lond., 1659. Le dernier titre est celui de la réponse de Harrington, même année.

[4] *Art of Lawgiving*, 1659.

[5] *Monarchy asserted by* Henry Wren. — *Politicaster or comical iscdourse in answer to M[r] Wren* 1659.

reux destinés à cesser d'être des rêves dans cette Amérique, qui lui doit peut-être la vraie liberté de conscience, Henri Vane, avait aussi, dans une lettre à James Harrington, proposé ses corrections au plan de l'*Oceana*. Un critique malveillant qui, après avoir servi dans l'armée parlementaire, devait un jour devenir le coryphée d'une réaction monarchique et religieuse, Henri Stubbe, entreprit de peser dans une même balance Harrington, Baxter et Vane, et, louant le premier, censurant le second, il crut défendre mieux la bonne vieille cause en prenant parti pour le troisième [1]. Harrington ne resta pas étranger à cette polémique, et soutint ses idées sans y rien ajouter de bien neuf. En même temps, il les résuma dans une pétition au nom de certaines gens bien intentionnés, *divers well affected persons*, et la fit présenter à la chambre des communes par Henri Nevile. Celui-ci était avec lui membre d'un club qui se réunissait dans un café de Westminster pour discuter des plans de politique abstraite et les recommander au pouvoir et à l'opinion. Ces conversations déplurent, et le club de *la Rota*, comme on l'appelait, fut fermé. Mais le général Monk le fit rouvrir. L'utopie trouvait grâce devant lui, quand elle venait des anciens adversaires de Cromwell.

Aussi Harrington vit-il la restauration avec une parfaite tranquillité. Il espérait que naturellement

[1] *A Needful corrective or balance in popular government expressed in a letter to J. Harrington.*

[2] *Oceana weighed*, etc. Lond., 1659. — *Essays in defence of the good old cause with a vindication of sir H. Vane against Mr Baxter*, 1659.

moins populaire, elle aurait moins de force pour être oppressive. C'est par là qu'une restauration séduit quelquefois un esprit libéral, et il s'occupait de rédiger de nouveau sa politique en aphorismes, lorsque le 28 décembre 1661, il fut conduit à la Tour, où l'ancien groom de la chambre de Charles prisonnier fut interrogé par lord Lauderdale et deux autres commissaires comme prévenu de complot contre la royauté. Cet interrogatoire qu'on a conservé montre clairement son innocence. Le chancelier Hyde ne l'en chargea pas moins d'avoir fait partie d'une réunion de trente et une personnes à l'effet de changer le gouvernement. Un comité des deux chambres ne put rien constater de ce complot imaginaire, et le nom de Harrington n'est pas même mentionné dans son rapport. Cependant il restait en prison ; on l'y croyait du moins, et ses sœurs cherchaient en vain un membre des communes pour présenter une pétition en sa faveur, lorsqu'une lettre de lui leur apprit qu'il était relégué souffrant et malade sur un îlot de rochers en face de Plymouth [1]. Tout le crédit de son oncle et de son frère qui fournirent pour lui caution ne put que lui obtenir l'autorisation de résider dans cette dernière ville. Sa sœur, lady Ashton, eut à grand'peine la permission de le voir, et le trouva tellement affaibli de corps et d'esprit qu'elle sollicita par grâce l'autorisation de le ramener à Londres, et elle l'y ramena.

[1] St Nicholas's Island.

Sa santé se remit ; il put même se marier, et sa pensée ne cessait pas d'être active. Il discourait de toutes choses, mais dès qu'il parlait de sa santé, ses imaginations maladives faisaient douter de sa raison. Sous l'empire de ses rêveries, il fit le plan d'un ouvrage, *la Mécanique de la nature*. C'était, dit-on, un traité sommaire de médecine mécanique, dont l'idée générale était que la nature est le *fiat*, la parole même de Dieu, sa vertu plastique et comme son gouvernement des choses du monde. Cette âme du monde, infaillible mais limitée, est un esprit et produit des esprits, des esprits divers, de bons, de mauvais. C'était quelque chose de ce qu'on appelle aujourd'hui le spiritisme. Autant qu'on en peut juger, cet ouvrage devait n'être pas fort différent de l'ouvrage peu connu d'un homme célèbre, *les Mystères de la vie humaine*, par M. de Montlosier. Harrington mourut en 1677.

Son principal ouvrage a eu de la réputation[1] ; on n'en connaît plus guère que le nom. Que tout chimérique qu'il peut paraître il soit une application à l'Angleterre, l'épigraphe en fait l'aveu :

Quid rides ? mutato nomine de te fabula narratur.

Mais c'est l'Angleterre telle qu'elle devrait être, et *le Lord Archonte Olphaus Megaletor* y devait trouver un modèle plutôt qu'un portrait.

Harrington fait reposer tout l'ordre social sur la

[1] *The Oceana and other works of J. Harrington with an account of his life by John Toland*, 1771.

propriété. La première des lois est donc une loi agraire, non pour établir l'égalité des biens, mais pour en régler la distribution, et même avec une certaine largeur ; car elle doit fixer le *maximum* de revenu en terres à 50,000 francs, ce qui vaudrait aujourd'hui trois fois autant. La propriété devait ainsi dominer dans les élections, et donner le gouvernement aux classes moyennes. L'idée de Harrington était donc celle d'Aristote. Son gouvernement devait se composer d'un sénat, du peuple et des magistrats. Le sénat avait l'initiative, le peuple la décision, les magistrats l'exécution.

Sans suivre cette constitution dans ses détails, remarquons seulement ce qui est dit de la religion. « Une république, selon Harrington, n'est pas autre chose que la conscience nationale, et si la conviction de la conscience particulière d'un homme produit sa religion particulière, la conscience nationale doit produire une religion nationale. » C'est donc au peuple de prononcer. L'exemple en est donné par la première délibération que mentionnent les *Actes des apôtres* (XV, 23). La religion nationale devra être cherchée dans l'Écriture, et des hommes seront choisis, versés dans les langues savantes, pour s'enquérir de la meilleure interprétation, sans prétendre à l'infaillibilité. Un conseil de religion de douze chevaliers (*knights*) annuellement élus, décidera les questions de conscience, mais sans aucun pouvoir coercitif, et fera les nominations. Ceux qui exerceront le ministère religieux l'auront embrassé volontairement ; ils n'auront que des auditeurs vo-

lontaires; toute congrégation, pourvu qu'elle ne soit ni juive ni idolâtre, ayant droit à une entière liberté et même à une énergique protection. L'instruction sera donnée par les universités; il y en aura une spéciale pour l'enseignement de la religion nationale; mais tout autre enseignement religieux sera libre, s'il ne trouble pas l'État. La garantie de la liberté religieuse est au reste la liberté civile. C'est quand celle-ci a été perdue que la moderne sagesse a enfanté la prétention pédantesque de soumettre une conscience humaine à la foi d'un maître. Aucune religion plus que le christianisme n'était ennemie de la guerre, et cependant c'est sous son empire que le pape n'accordant pas la liberté de conscience aux princes, les princes l'ont refusée aux sujets, et ont introduit l'exécrable coutume, inconnue jusque-là dans le monde, de guerroyer pour la religion. Aussi faut-il que la surveillance en matière de religion soit exercée par le magistrat et jamais par le clergé, ou la liberté est perdue.

On connaît la phrase de Montesquieu sur Harrington : « Il a aussi dans son *Oceana* examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux[1]. » Mais l'orage grondait sur le rivage de Byzance, et Harrington, ne le voyant que couvert de nuages, rêvait un ciel serein : *quæsivit cœlo lucem.*

[1] *Esp. des Lois*, l. XI, ch. VI.

Ces descriptions d'une cité imaginaire sont d'ordinaire un genre de littérature assez froid, et la pédanterie du style traînant et lourd de Harrington n'était pas propre à prêter beaucoup d'intérêt à ses fantaisies raisonnées. Nous ne suivrons pas ses successeurs dans le royaume des visions politiques. Cependant, quoique la philosophie ne se rattache qu'indirectement à la science du publiciste, nous ne pouvons passer sous silence Henri Nevile et Algernon Sidney.

Le premier, né en 1620 et qui vécut jusqu'en 1694, intimement lié avec Harrington, était membre du même club républicain. Toutefois, dans son *Plato redivivus* ou dialogue touchant le gouvernement publié en 1691, il adopte bien le principe de son ami en donnant pour base au gouvernement la propriété ; mais il lui assigne pour forme la monarchie, tandis que Harrington s'est efforcé, selon lui, de prouver que le seul gouvernement qui convînt à son pays était la démocratie. Cet ouvrage peu connu est un dialogue supposé entre un noble vénitien qui voyage en Angleterre, un médecin qui lui a donné des soins et dont on a voulu faire le célèbre Harvey, et un gentleman anglais qui paraît être l'auteur lui-même. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les réflexions de ce dernier, le plus politique des trois, c'est une comparaison qu'il établit entre l'Angleterre et la France, et de laquelle il conclut qu'en France il y aura tôt ou tard une révolution. Il en donne pour raison que la pairie, malgré son déclin, est restée, au moins pendant un temps, assez riche

et assez puissante pour empêcher la royauté anglaise de devenir absolue, tandis que tout a concouru à rendre despotique la monarchie française. La noblesse y devait son importance moins à sa fortune qu'à des priviléges, à des droits de juridiction ; elle les a perdus et la couronne en a hérité. L'œuvre s'est consommée dans le siècle actuel. Depuis Charles VII, les états généraux ont été remplacés par des assemblées de notables, celles-ci l'ont été par le parlement dont le pouvoir politique a été anéanti au commencement du présent règne. La noblesse, la petite noblesse étant sur le même pied que la grande, il n'y a pas réellement d'aristocratie qui puisse résister à la royauté, ni de droit d'aînesse qui s'oppose à la division des propriétés. De là, un pouvoir royal sans limites. Le grand caractère et les victoires de Louis XIV font respecter ou supporter un despotisme qui périra dans les mains d'un prince sans énergie, sans sagesse et sans gloire. Ces observations ont été souvent répétées depuis Nevile, ainsi que les motifs sur lesquels elles se fondent. Si la révolution française pouvait être ainsi prévue et motivée cent ans à l'avance, que penser de ceux qu'elle a tout à fait surpris cent ans plus tard ? La révolution d'Angleterre est une leçon dont le continent n'a pas compris le premier mot.

Le *Patriarcha* de Filmer, composé avant l'*Oceana*, mais publié après (1680), n'a pas la forme d'une fiction, mais il en a le fond. Rien n'est plus arbitraire que d'assimiler le pouvoir royal au pouvoir du chef de famille, et quand il serait naturel

comme la puissance paternelle, il faudrait, pour lui donner une latitude voisine de l'absolutisme, supposer qu'un peuple est toujours enfant. Montesquieu a traité avec le dédain qu'elle mérite cette politique sentimentale, qui prend au sérieux le titre de père de ses sujets, que donnent au roi la rhétorique et la flatterie.

Sir Robert Filmer était un de ces particuliers tranquilles, honnêtes, égoïstes, que les révolutions scandalisent et fatiguent. Le titre de son premier ouvrage : *l'Anarchie d'une monarchie limitée et mixte*, publié en 1646, suffit pour le faire connaître et pourrait servir de modèle à plus d'un écrit de notre temps dicté par la même pusillanimité. L'auteur continua pendant la révolution, soutenant la nécessité du pouvoir absolu des rois, l'année même de la mort de Charles Ier, et défendant sa théorie de l'origine du gouvernement contre Hobbes, Milton et Grotius [1]. Il vécut jusqu'à l'année qui devait lui donner le plus éclatant démenti, 1688. Mais son principal ouvrage avait excité l'indignation d'un noble cœur. C'est pour réfuter le *Patriarcha*, qu'Algernon Sidney avait composé ses *Discours sur le gouvernement* [2].

Ce second fils du comte de Leicester, né dans le giron de la cour, avait pris les armes pour le parle-

[1] *The Anarchy of a limited and mixed monarchy*, 1646. — *The necessity of the absolute power of all kings*. Lond., 1648. — *Observations concerning the original of government against Hobbes etc.* Lond., 1652.

[2] *Discourses concerning government*, by A. Sidney, Esq. 3 édit. Lond., 1751. La première est de 1698.

ment (1645). Il en était membre; il fut du conseil qui jugea Charles Ier, mais il ne le condamna pas. S'il put d'une extrémité si cruelle attendre un moment la liberté, il fut promptement désabusé, et avec elle, il s'éloigna du gouvernement de Cromwell. Après la mort de ce dernier et l'abdication de son fils, Sidney fut appelé à la chambre élective et au conseil d'État de la République, et la restauration le trouva ambassadeur en Suède et en Danemark. Il ne crut pas alors pouvoir rentrer en Angleterre. Le sort de sir Henri Vane lui présageait le sien. Il parcourut l'Allemagne, la France et l'Italie. On cite de lui une lettre remarquable où il motive avec autant de force que de dignité sa résolution de rester en exil. Sa famille désespérait de le voir rappeler. Son père lui-même ne paraissait pas le croire possible. « Vous faites des choses, lui écrit-il, qui ne permettent pas d'ouvrir la bouche pour vous. Est-il vrai qu'à Copenhague, lorsqu'on vous a offert l'*album* de l'Université pour y écrire votre pensée et votre nom, vous avez écrit ces mots :

. . . . Manus hæc inimica tyrannis
Ense petit placidam sub libertate quietem.

Vous concevez que si la chose est vraie, il faut au moins qu'elle ne soit ni publiée ni avouée[1]. » Cependant l'âge et la douleur du comte de Leicester obtinrent enfin le rappel de son fils qui eut l'imprudence d'en profiter (1677). Six ans après, il était

[1] Lettr. du 30 août 1660. Sidney, *Discourses*, *Mem.*, p. VI.

impliqué dans un procès de haute trahison. Aucune preuve, si ce n'est la déposition d'un homme indigne, lord Howard, qui convenait de n'avoir d'autre moyen de se relever de sa ruine que de faire le métier de faux témoin, ne fut alléguée contre Sidney. Mais le manuscrit de sa réfutation de Filmer fut trouvé chez lui à la campagne. « Cet homme est né traître, s'écria le juge Jefferies. » « Écrire est agir, ajouta le solliciteur général. » Et pour un livre inédit, Sidney fut condamné à mort. « Il faut qu'il meure ou que je meure, avait dit Jefferies au roi. » Le roi trancha le dilemme contre Sidney, qui monta le 7 décembre 1683 sur l'échafaud toujours dressé à Tower Hill *pour les traîtres*, et le jour même, le duc d'York, Jacques II, écrivait au prince d'Orange, Guillaume III : « Algernon Sidney a été décapité aujourd'hui. Il est mort très-résolûment et comme un vrai rebelle et un vrai républicain. »

On a conservé le discours que Sidney aurait voulu prononcer sur l'échafaud et qu'il remit au shériff avant de recevoir le coup mortel. Il y dénonce tout ce qu'on a fait contre lui et finit par cette prière. « Que le Seigneur pardonne de telles façons d'agir et détourne les maux dont elles menacent la nation. Que le Seigneur sanctifie pour moi mes épreuves présentes, et quoique je tombe sacrifié aux idoles, qu'il ne souffre pas que l'idolatrie soit établie sur cette terre. Bénis ton peuple et sauve-le ; défends ta cause et défends ceux qui la défendent. Relève ceux qui faiblissent, dirige ceux qui veulent, raffermis ceux qui balancent. Donne à tous sagesse

et intégrité. Ordonne toutes choses, en sorte qu'elles tournent à ta gloire. Accorde-moi de pouvoir mourir en te glorifiant pour tes miséricordes, et pour la dernière que tu m'as faite en me permettant d'être choisi pour rendre témoignage de la vérité, et de l'aveu même de mes adversaires, en faveur de cette vieille cause dans laquelle je fus engagé dès ma jeunesse et pour laquelle tu t'es si souvent et si merveilleusement déclaré toi-même [1]. » Et Robert Filmer eut le cœur d'imprimer peu après un écrit polémique contre ce témoignage rendu sur l'échafaud [2].

Par une de ces iniquités d'indulgence dont elle se rend quelquefois coupable, l'histoire n'a pas assez dénoncé les deux règnes de la restauration anglaise à la haine de la postérité. Les actes et surtout les procès politiques si nombreux sous les deux derniers Stuarts, sont aussi odieux d'injustice, d'imposture et de cruauté, que ceux d'aucune époque justement maudite. C'est au point de donner un air d'équité et de clémence aux rigueurs mêmes de la révolution qui les a précédés. Sous l'impression du récit de la mort de Sidney, on ne peut ouvrir sans recpect ses *Discours sur le gouvernement*, ce livre qui fut son crime et pour lequel il mourut.

C'est plutôt l'ouvrage d'un publiciste que d'un philosophe, quoique celui qui l'a écrit eût certainement de la philosophie dans l'esprit. On ne le lit pas

[1] *Sidney Papers*, Mem., p. 158.
[2] *Defence against the mistakes and misrepresentations of A. Sidney in a paper*, etc. Lond., 1684.

beaucoup aujourd'hui, et l'on n'y trouverait rien de bien nouveau pour un ami de la liberté. L'analyse en serait inutile ; car elle ne mettrait en lumière que des idées devenues pour la plupart les idées courantes de notre politique contemporaine. C'est une défense motivée et développée des principes et des conditions du gouvernement libre, dont la théorie doit, selon l'auteur, être puisée dans le droit naturel, et non dans aucune théologie. On lit partout que c'est l'ouvrage d'un républicain ; Sidney en effet, dès que les luttes du parlement et de la royauté devinrent sérieuses, avait perdu confiance dans la monarchie et donné son cœur à la république. Cependant il n'en est pas, dans son livre, le défenseur absolu, exclusif. Il admet, au contraire, comme mistress Hutchinson, cette idée de la sagesse antique, que le meilleur régime est un régime mixte, un composé de monarchie, d'aristocratie et de démocratie[1], et souvent son idéal politique n'est pas autre chose que le vieux gouvernement de l'Angleterre ramené à la pureté de ses principes. Mais l'expérience lui a appris combien cette pureté est difficile à conserver ; et, par crainte de ne pouvoir empêcher les abus qui parviennent à dénaturer la monarchie limitée, il se prend à douter d'un bien si facile à perdre. L'esprit de Sidney incline sans doute au radicalisme. De même qu'en se donnant pour chrétien, il rejette tout ce qui ressemble à une Église et proscrit tout culte public, il tend à restreindre

[1] Ch. I, sect. 10 ; ch. III, sect. 37.

avec excès les pouvoirs d'un gouvernement. Cependant son esprit est naturellement droit et modéré, mais sévère et irrité. Une défiance trop justifiée le reporte vers la république, et d'ailleurs ne peut-on pas dire qu'il y a république, partout où le choix et la direction du gouvernement sont abandonnés à la volonté nationale. En ce sens, tout publiciste libéral est républicain? Enfin, dans l'ensemble, le livre de Sidney est celui d'un radical raisonnable. Il est conçu dans la théorie qui sera plus tard exposée par Locke avec plus de sagacité et de mesure, et il ne laisse guère douter qu'aussi bien que Locke la révolution de 1688 eût satisfait Sidney. J'ose dire que toute main de citoyen, *manus inimica tyrannis*, aurait peu de lignes à effacer pour signer ce livre, qui fut l'arrêt de mort de son auteur.

Je ne puis quitter ces adversaires de Hobbes, ces défenseurs de la république, sans dire encore quelques mots de celui dont le nom est le plus célèbre et les opinions sont peut être le moins connues, de l'apologiste du régicide, du secrétaire de Cromwell, John Milton.

L'ardeur fougueuse que les puritains portaient dans la foi, nous fait un peu d'illusion sur l'accord et la stabilité de leurs croyances, sur l'unité de leur orthodoxie. Le nom que leur donne l'histoire comprend bien des variétés et bien des variations de doctrines, et de même qu'ils ne formaient pas qu'une seule secte, chaque secte n'était pas toujours fidèle à elle-même, et plus d'un sectaire passait par des phases assez diverses d'opinion dogma-

tique, persévérant dans un seul sentiment, la haine et le mépris de la hiérarchie et de la liturgie anglicanes, débris parlant de l'imposture et de la tyrannie romaines.

Un frappant exemple de cette versatilité est celui du plus grand des puritains peut-être. Milton est resté longtemps inconnu parmi nous : je ne parle pas du poëte, que Despréaux proscrivait sans le connaître. Un contemporain et un jeune ami de Despréaux, Rollin et Louis Racine, ne tardaient pas à le démentir, et préparaient au *Paradis perdu* de Milton cette renommée que Voltaire n'a pu s'empêcher d'augmenter encore. Ce qui a été ignoré parmi nous et de Voltaire lui-même, c'est la personne du poëte ; ce sont les sentiments qui ont rempli sa vie ; c'est cette vie même, si différente de l'existence oisive du poëte solitaire et contemplatif que l'on se représente livré tout entier à l'imagination et n'aspirant qu'à l'idéal. Vivant au milieu des révolutions, Milton fut un politique. Témoin de longues discussions religieuses, Milton fut un théologien.

On sait qu'il faut le compter parmi les défenseurs les plus décidés et les plus habiles du gouvernement républicain. Peut-être est-il le premier qui ait plaidé la cause de la liberté de la presse[1]. Un zèle aveuglément passionné en fit l'apologiste du droit des peuples sur la personne des rois, et le jugement de

[1] *Areopagetica*, Lond., 1644. Dix ans auparavant, Milton avait publié son premier poëme, suivi de nombreux pamphlets politiques. La défense de la république est *The ready and easy way to establish a free commonwealth*, 1760.

Charles I[er] inspira par deux fois son éloquence[1].

De telles opinions cadraient mal avec une étroite orthodoxie. Nous avons déjà observé que le mouvement d'indépendance et de nouveauté, qui avait accompagné ou plutôt produit la Réformation, entraînait souvent, non-seulement des esprits libres et sceptiques, mais des esprits zélés pour l'Évangile et fervents dans la foi, à des écarts de protestantisme, à des hérésies dans l'hérésie, à la négation des croyances les plus caractéristiques de la Réforme. Ainsi le protestantisme a, si l'on ose ainsi parler, exagéré plutôt qu'atténué la part du Christ dans la religion. Le Christ est tout pour le salut. La justification par la foi en Christ est presque le dogme unique, certainement le dogme fondamental des Églises réformées. Et dans le sein de ces Églises, la facilité extrême avec laquelle se lance l'accusation d'arianisme, de semi-arianisme, de socinianisme, de déisme enfin, indique assez une sorte de conviction générale qu'il était aisé de varier sur la personne même du Messie, sur sa nature ou ses deux natures, sur le sens de ces noms de Fils de Dieu et de Fils de l'homme. Il faut un examen très-attentif, et souvent l'examen le plus attentif échoue, pour déterminer avec certitude la nuance d'opinion de bien des Anglais chrétiens et même théologiens sur la divinité du Christ entre le temps de Chillingworth et celui de Clarke, de Paley, et enfin de Price et de Priestley.

L'orthodoxie de Milton a été longtemps suspecte.

[1] *The Tenure of kings*, etc. Lond., 1650. *Defensio pro populo anglo*, etc., 1651. — *Defensio secunda*, 1654.

Ses défenseurs classiques, Johnson en tête, en répondaient ; mais les doutes n'étaient pas dissipés. Ils le sont désormais.

Les biographes disent que Milton, né en 1608 sous l'influence du puritanisme, se jeta d'abord dans le calvinisme, puis de là dans l'arminianisme, s'allia aux Indépendants et parmi eux aux baptistes, et qu'enfin, abandonnant toute dénomination protestante sur ses vieux jours, il ne suivait plus aucun culte public.

Si l'on interroge ses poésies, plus d'un passage ne peut avoir été écrit par un trinitairien irréprochable ; quelques contradictions qu'on a relevées ne suffisent pas pour justifier de la pureté de sa doctrine[1], et dans un de ses pamphlets religieux[2] il semble approuver les ariens et les sociniens pour avoir vu dans les termes inventés pour définir la Trinité des subtilités scolastiques qu'on ne peut trouver dans l'Écriture, seule règle de la foi d'un protestant. La réputation qu'il avait dans sa vieillesse, de s'être arrêté à une croyance religieuse en dehors de celle de toute secte connue, n'était donc pas dénuée de tout fondement[3] ; et maintenant le doute n'est plus permis, depuis qu'un des derniers évêques de Londres, Sumner, a publié et traduit son traité longtemps inédit de la doctrine chré-

[1] On cite surtout un passage du *Paradis regagné*, I, 16-167, et d'autres des chants III, V, VI et X du *Paradis perdu*. Les deux poëmes ont paru sous la restauration, 1667 et 1670. Milton mourut en 1674.

[2] *Of True religion, heresie, schism*, etc. *Works* of J. Milton, 1673.

[3] *Works. The Life* by J. Mitford, t. I, p. CXL-CXLVI.

tienne d'après l'unique témoignage de l'Écriture[1]. Le sincère éditeur, en louant le ton grave et élevé de l'ouvrage, n'hésite pas à y reconnaître les sentiments les plus voisins de l'arianisme. Milton regarde e Christ comme le premier-né de la création, engendré par un décret de Dieu dans les limites du temps, doué d'une nature et d'une substance divines, mais distinct du Père auquel il est inférieur. C'est là, selon lui, tout ce qui peut être inféré de l'Écriture sainte, mais ce qui ne porte aucun préjudice à la pureté de la doctrine de la justification par la mort et le sang du Rédempteur. Sur ce point, Milton reste fidèle au dogme protestant, et c'est le point cardinal, *cardinal doctrine*, dit l'évêque Sumner. Il va sans dire que suivant Milton le Saint-Esprit doit être considéré comme inférieur au Père et au Fils.

L'âge, l'expérience et la réflexion avaient convaincu Milton que toute concession à une autorité quelconque en matière de religion était une infraction aux droits de la liberté naturelle, et cette âme républicaine était parvenue à l'être jusque dans le christianisme Son génie d'accord avec lui-même avait réalisé l'harmonieuse union de toutes les pensées du politique et du croyant, du philosophe et du poëte. Il me semble que l'on n'a jamais peint ni contemplé dans toute sa grandeur la figure historique de Milton.

L'arianisme, qui fut le dernier asile de sa raison

[1] *A Treatise on christian doctrine compiled from the holy scripture alone, by* J. Milton, *translated by* Charles Sumner. Cambr., 1825.

inquiète, méritait d'autant plus d'être signalé que cette croyance, avec des nuances diverses, a fini, je n'en doute pas, par devenir à cette époque celle de la plupart des esprits spéculatifs de l'Angleterre, surtout de ceux qui ont conservé jusqu'au bout l'amour vrai de la liberté. La révolution d'Angleterre s'est faite en deux fois. La première, c'était la passion et l'imagination qui dominaient. La seconde, c'était la raison. Dans l'ordre des idées, Milton et Locke représentent chacun une des deux phases de la révolution : génie différent, même cause, au fond même pensée.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RÉVOLUTION.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

II

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

DEPUIS BACON JUSQU'A LOCKE

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME SECOND



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

1875

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ANGLAISE

LIVRE III

LA PHILOSOPHIE APRÈS LA RÉVOLUTION

CHAPITRE PREMIER

WHICHCOT

Les événements politiques qui remplirent les vingt-huit ans du règne des deux Stuarts ne se laissent guère soupçonner dans les ouvrages de la philosophie contemporaine, quoique les auteurs aient presque tous été des hommes de secte ou de parti. Leurs opinions cependant ne devaient pas échapper à l'influence des grandes dissensions qui agitaient alors la société britannique. Mais la période de la restauration est remplie par des variations si compliquées et si brusques, quelquefois par des incohérences si étranges dans la direction des affaires, enfin par une succession si changeante et

si continue à la fois d'actes odieux ou vils, qu'il est heureusement impossible que, à peu d'exceptions près, la science et la pensée pure en reçoivent le perpétuel contre-coup et suivent toutes les vicissitudes de la politique. C'est bien assez que la conduite des individus en soit si gravement atteinte, et que les caractères échappent si rarement à l'action énervante de l'instabilité des opinions et des intérêts.

Cependant on ne peut lire les écrits spéculatifs qui parurent pendant les neuf ou dix dernières années de Charles II, sans penser avec étonnement qu'ils ont été composés en présence des spectacles les plus dignes de sévérité et de mépris que puisse offrir un gouvernement. De la fin du ministère de la Cabale à la mort du roi, il s'est succédé immédiatement deux régimes opposés, aussi difficiles à motiver et à expliquer l'un que l'autre; mais qui méritent également la flétrissure de l'histoire. Après une tentative d'établir l'arbitraire par la corruption et la tolérance par l'arbitraire, on vit tout à coup le pouvoir tomber sans conviction ni résistance à la merci d'un parti persécuteur des catholiques, et céder à demi aux craintes et aux exigences de l'esprit de liberté; puis, non moins soudainement et par la plus invraisemblable des réactions, subir, jusqu'à s'en alarmer, la domination de la faction ennemie du protestantisme, esclave ou fanatique de la prérogative royale. L'histoire offre peu d'exemples d'un aussi rapide changement dans l'État et dans l'opinion que celui qui se produisit en Angleterre vers

1681, et qui fit monter en moins de trois ans lord Russell sur le même échafaud que lord Stafford. Danby et Shaftesbury pouvaient être des ministres également corrompus, mais il n'est pas facile de comprendre que les deux accusations portées contre deux hommes d'État si différents se soient suivies d'aussi près. L'impétueux vent de torysme qui s'éleva six ou sept ans avant la révolution de 1688 ne semblait certes pas y pousser l'Angleterre; mais par tous les vents, l'imposture, l'iniquité et la cruauté n'ont cessé jusqu'à cette heureuse année de prospérer sur le sol anglais comme sur une terre maudite. Ce n'est pas une des moindres bonnes fortunes de ce pays que la restauration y ait été plus odieuse que la révolution qui l'avait précédée. Ce fut le salut de celle qui la suivit. Elle ne put être soupçonnée d'apporter avec elle la violence et l'injustice; elle ne vint pas comme un désordre remplacer un régime calme et régulier, et ce fut la sécurité et le repos qu'elle ramena avec la liberté.

L'esprit élevé et généreux qui se montra dans un groupe d'hommes d'Église, formés généralement aux mêmes écoles, était bien fait pour présager, pour préparer l'apaisement général qui devait rendre, après 1688, à la science comme à l'opinion, plus de sagesse et de dignité. Sans doute la leçon qui ressortait des vicissitudes de la première révolution n'y fut pas étrangère. Elle put énerver les faibles par la lassitude, le doute et l'incrédulité. Mais dans les natures mieux douées, elle développa, avec une impartialité éclairée, un noble sentiment

des droits de la raison contre les préjugés et les passions. Nous en trouverons d'intéressantes preuves dans cette élite d'hommes distingués qu'on a nommés souvent les platoniciens de Cambridge. Il ne faudrait pas pourtant prendre trop à la lettre ce titre décerné à ceux qui, vers le milieu du dix-septième siècle, sortis presque en même temps des colléges de la même université, marquèrent heureusement dans l'Église et dans les lettres. Le platonisme, proprement dit, dans ses doctrines spéciales et caractéristiques, n'a été professé systématiquement par aucun d'eux. Mais ils citaient Platon, ils s'appuyaient de ses pensées, ou même, comme More et Cudworth, les répétaient en nouveaux termes, et si l'on partageait en deux camps les philosophes, ils devraient compter dans celui où l'on placerait Platon. De même, on a pu quelquefois en faire des cartésiens, quoiqu'ils soient pour la plupart séparés de Descartes sur des points de véritable importance. Mais tous ils ont de Descartes un spiritualisme rationnel.

On ne saurait pourtant prétendre que c'est à lui seul qu'ils le doivent. Il est d'usage d'attribuer l'introduction des nouveautés cartésiennes au franciscain Antoine Legrand, qui fut envoyé en Angleterre par le séminaire de Douai pour y prêcher sa foi religieuse et philosophique; mais il n'y publia rien avant 1671, et à cette époque, les spiritualistes de Cambridge avaient dépassé la maturité de l'âge; ils avaient tous pris leur direction. A la vérité, Descartes ne leur était pas inconnu; nous l'avons vu

déjà plus d'une fois cité avec honneur, et tandis que le père Legrand devait rencontrer à Oxford une opposition véhémente dans le zèle intolérant de Samuel Parker, qui accusait Descartes d'athéisme, l'université de Cambridge, qui s'est toujours distinguée par un esprit plus libéral, rendait plus de justice au géomètre français et ne repoussait pas le système des tourbillons. La différence entre les deux grandes universités a dû commencer de bonne heure et provenait sans doute d'une inévitable rivalité. On a vu que la Réformation n'avait, à Oxford, attaqué la tradition du moyen âge dans l'autorité d'Aristote, qu'en y substituant l'inflexible doctrine de la déchéance et de la chute qui, suivie avec conséquence, aurait dû interdire tout effort libre, même tout développement propre et spontané de l'esprit humain. La domination scolastique avait reçu en même temps, à Cambridge, de pareilles atteintes. Mais presque aussitôt, Érasme y fut appelé par Fisher, évêque de Rochester, chancelier de l'université. Il prit ses degrés en théologie (1506), et devint professeur au collége de Lady Marguerite. Son enseignement se sépara du pur esprit de la Réforme sur la question du libre arbitre, et son influence dut se maintenir après lui. On la reconnaît jusque dans la manière de prononcer le grec qui fut adoptée sur son autorité comme une innovation très-débattue. C'est à Cambridge que se forma Bacon, et il y donna à l'étude des sciences naturelles une impulsion qui était presque une réaction contre le moyen âge. Enfin, l'historien de l'université dit que depuis

Laud, elle tourna décidément à l'arminianisme, et plus tard, elle a été soupçonnée de l'avoir dépassé[1].

Lorsque Descartes parut, ses travaux mathématiques, jugés avec jalousie, ne purent pourtant être ignorés. Sa philosophie tout au moins fit penser. Mais on n'aperçoit aucun signe décisif de son influence avant les hommes dont nous allons parler. On ne peut donc pas lui attribuer à lui plus qu'à Platon l'esprit qui les animait; c'est cet esprit, au contraire, qui les rendit à certains égards plus justes envers Platon comme envers Descartes. C'est à eux qu'il était dû, ou du moins à leur époque. Rappelons-nous les circonstances au sein desquelles ils se formèrent et firent leur apparition simultanée. La première de ces circonstances était, dans l'ordre spéculatif, le fait tout naturel d'une réaction contre les doctrines de Hobbes et leurs conséquences. La seconde était la transformation qui s'était opérée dans les esprits à la suite de la révolution, et celle-ci n'était pas la moins importante.

La révolution avait popularisé la controverse et avec la controverse, la littérature. Le cercle des lecteurs et même des juges s'était agrandi pour les écrivains, et comme, en même temps, l'esprit de secte et le goût des opinions extrêmes s'étaient affaiblis en s'exagérant, il était de plus en plus nécessaire de discuter et d'enseigner la religion au nom du sens commun et de la morale. Le temps était venu où la raison, la simple raison, parlant le lan-

[1] Dyer, *Hist. of the univ. of Cambridge*, t. I.

gage de l'honnêteté, avait des chances de fortune. C'est ce que comprirent quelques bons esprits formés par la même discipline, ou plutôt, sans en faire un système, ils suivirent d'instinct ces signes du temps; ils parlèrent raison, et même dans la science, firent appel aux lumières naturelles de l'esprit humain.

Burnet, dont la sagacité a si bien saisi la disposition du public à cette époque, montre, avec son indépendance accoutumée, que pour répondre à ce qu'elle réclamait, il ne fallait pas compter sur l'ancien épiscopat. La lassitude, la vieillesse, celle de l'esprit surtout, cette défiance des idées et de la parole qu'enfantent, chez les intelligences médiocres, les révolutions, avaient comme engourdi les dignitaires de l'Église. « Heureusement, dit Burnet, il avait paru un noyau d'ecclésiastiques d'une trempe toute différente. Ils furent formés, pour la plupart, à Cambridge par quelques théologiens dont les principaux étaient les docteurs Whichcot, Cudworth, Wilkins, More et Worthington[1]. » Ce sont précisément ces théologiens (auxquels on joint d'ordinaire John Smith, et dont Whewell ne veut pas séparer Sharrock d'Oxford), que notre philosophie ne peut oublier.

Nous avons vu que leur caractère général était l'opposition à la doctrine de Hobbes. Venger contre lui la dignité humaine outragée, c'était défendre aussi bien la cause de Dieu que celle de l'homme. Il

[1] *Hist. de mon temps*, t. I de la trad., p. 420.

devait arriver que ceux qui la défendraient auraient à s'expliquer sur la religion, en même temps que sur la morale et la politique. Il s'agissait de revendiquer la liberté sous toutes ses formes, et pour cela, il fallait soutenir à la fois que l'homme était autre chose qu'un animal féroce, la société autre chose qu'une ménagerie de loups muselés, la garantie de l'ordre moral enfin autre chose qu'une force rendue brutalement toute-puissante par la peur et l'intérêt. On conçoit que pour soutenir une telle discussion, des chrétiens ne devaient pas insister avec complaisance sur la perversité originelle, sur l'imbécillité de la raison, sur l'indignité des choses de la terre, et que l'irréligion même qui faisait le fond du hobbisme était un argument de plus contre ce pessimisme calviniste ou presbytérien qui fait de ce monde le royaume du péché. Une foi éclairée, un christianisme tolérant, une noble confiance dans la raison et la vérité, devaient être l'accompagnement ou le caractère d'une doctrine qui défendait à la fois la Divinité et la nature.

Nous avons vu quelque chose de cette alliance de principes un peu divers dans l'ouvrage de Culverwel. Seulement, le digne Écossais n'était pas fort à l'aise pour concilier la théorie d'un bon covenantaire sur la question du péché avec le respect pour la lumière naturelle. Nous verrons que ses condisciples ont été plus libres, et qu'ils ont plus hardiment marché dans la voie où devaient les suivre des hommes qui ont été dans leur temps l'honneur et la parure de l'Église.

C'est donc moins à l'étude et à l'influence de Platon, qu'à une bonne direction religieuse et morale qu'il faut rapporter le platonisme vague d'ailleurs et incohérent de cette petite école dont Cudworth et More peuvent être dits les chefs, et il paraît juste de faire remonter cette direction à leur maître, à celui du moins qui les avait précédés, Benjamin Whichcot. Né en 1609, il avait été élevé à ce collége Emmanuel dont nous connaissons le libre esprit. A vingt-quatre ans, il commença à avoir des élèves, et il enseignait à Trinity college dont il devint prévot, dix années plus tard, sous l'autorité du parlement. Aussi perdit-il ce poste à la restauration. Comme recteur de Milton, il avait profité du voisinage pour donner, le soir dans cette ville, des lectures de théologie. Ce sont peut-être les sermons qu'il prêchait devant le jeune lord Shaftesbury, et que faisait écrire la comtesse de Shaftesbury, sa mère, à mesure qu'on les prononçait. Sa vie d'ailleurs fut presque toute universitaire. Il mourut en 1663, à la loge de Christ's college, où il était venu visiter son disciple et son ami, Ralph Cudworth.

Son enseignement est connu par la tradition, car il n'avait rien publié. Lié avee les puritains, plutôt à cause de leur indépendance que de leurs doctrines, favorable à la révolution parce qu'elle affranchissait les esprits du joug des préjugés constitués, il avait protégé les honnêtes gens de tous les partis, soutenu fidèlement la liberté de conscience; et dégoûté d'une théologie aride et systématique, il cherchait à agrandir l'horizon de la religion, à en faire le patri-

moine, non d'une secte, mais de l'humanité. Il la présentait comme une voie de perfectionnement, comme un acheminement vers *une nature déiforme* (c'est son expression) ; et pour préparer les jeunes étudiants à ces hautes spéculations, il leur faisait lire les anciens philosophes, en particulier Platon, Cicéron et Plotin. Le christianisme devenait ainsi comme un complément donné par Dieu même pour élever la nature humaine[1].

Ce ne fut qu'assez longtemps après sa mort, qu'un choix de ses sermons fut imprimé. Lord Shaftesbury voulut en être lui-même l'éditeur, ou du moins il y ajouta une préface, qu'on est dans l'usage de n'en pas séparer[2].

Le nom d'un tel éditeur aurait suffi pour nous garantir que l'esprit du prédicateur n'était nullement offusqué des préjugés d'une étroite dévotion. Avec le ton ironique qu'il aime à prendre, lord Shaftesbury se demande comment il se peut, lorsque l'on fait tant de sermons, que les mœurs du temps y gagnent si peu. Serait-ce que la prédication est chose inutile? A ce compte, il en faudrait dire autant du christianisme ; car, dit-il, nous ne valons ni les anciens ni même les mahométans. Mais non ; indépendamment des biens spirituels qu'il nous promet, nous sommes trop heureux d'avoir une religion si riche en excellents préceptes. C'est un contre-poids

[1] Burnet, *loc. cit.*

[2] *Select sermons of Dr Whichcot in two parts*, ed. by Dr Wissart, Edimbourg, 1741. La première édition est de 1698. Il y a aussi : *Several Discourses concerning the Shortness of human charity*, publ. by J. Jeffrey, Lond., 1702.

à nos mauvais penchants. Et si tant de sermons, tant d'assemblées religieuses nous profitent si mal, que serait-ce donc s'il n'y en avait pas?

Le mal pourrait venir de ce qu'on parle trop de politique en chaire. Plus on voudra faire de révolutions dans l'État, moins on en fera dans les mœurs. On ne sait si Hobbes a pu rendre service au gouvernement, mais non pas certes à la morale. C'est là le point qu'auraient dû attaquer les bons théologiens. Le poison de cette doctrine immorale et *réellement athéistique* était, du temps de Whichcot, plus répandu qu'on ne peut l'imaginer. Pour le combattre, il fallait moins appuyer sur la terreur et les châtiments, davantage sur la rectitude morale et la bonne nature. Au contraire, c'est à celle-ci qu'on s'en est pris. On a contesté toute bonté à l'âme de l'homme; on a paru croire qu'il n'y avait rien de commun entre la religion et un bon naturel. La piété, vrai nom de la religion chez les païens, était en même temps celui des vertus et des affections honnêtes. On a prêché le christianisme comme si un Dieu de bonté était l'ennemi de la bonté de l'homme, comme si une religion d'amour n'aimait pas l'humanité. On a cru apparemment, en faisant l'homme mauvais, rendre la révélation plus nécessaire.

Ainsi les adversaires de Hobbes ont comme lui contesté toute idée de mérite et de vertu[1]. On avait

[1] Ceci s'applique évidemment à la doctrine puritaine qui refuse tout mérite à la nature humaine. On a soupçonné Shaftesbury d'avoir pensé à Locke en écrivant cette préface. Mais les points sur

donc grand besoin d'une autorité qui intervînt dans la querelle. Whichcot pourrait être cette autorité. Il a soutenu que, malgré tout ce qu'on avait pu dire, il y a en nous une secrète sympathie pour la vertu. Il est véritablement le prédicateur de la bonne nature.

On a donc pensé que les sermons d'un homme que Tillotson a loué dans un discours funéraire pourraient réconcilier avec la chaire un monde rempli de préventions contre elle, un âge profane tout prêt à regarder comme une fraude, non-seulement l'art de la prédication, mais l'Évangile lui-même. Il se peut que ces sermons paraissent manquer d'une certaine politesse dans la diction. Transporté de l'université à la cour, Whichcot n'a pas su prendre le ton du monde à la mode. Mais on reconnaîtra dans ses discours qu'il n'y a pas eu d'homme meilleur.

Dans cette préface, le premier de ses écrits, on reconnaît déjà Shaftesbury. C'est bien le défenseur optimiste de la nature humaine et le peintre satirique des hommes de son temps, le juge dédaigneux des sectes et des églises qui le fatiguent de leurs clameurs, et l'ingénieux apologiste d'un culte du beau et de l'honnête qu'il veut faire passer pour le christianisme véritable. Il semble qu'il ait trouvé dans Whichcot et sa prédication la première idée de son ouvrage sur le *mérite* et la *vertu*. Il emploie à propos de sermons ces deux mots, dont le premier

lesquels ils différaient n'y sont pas touchés. Lord King, *Locke*, t. I, p. 337 et 344.

est proscrit par le protestantisme, et n'est admis qu'avec restriction par le christianisme. On pourrait croire qu'il prête à son auteur les pensées qu'il voudrait lui-même propager; cependant le caractère général de la prédication de Whichcot n'est pas contraire à celui que Shaftesbury lui attribue. Dans ses douze sermons, il règne une philosophie bienveillante fort éloignée de cette haine superbe de la nature humaine dont se pare un calvinisme morose. Il ne se croit pas obligé de traiter les hommes en criminels et en pervers pour grandir la clémence de Dieu. Ce langage emprunté à la servilité des sujets des tyrans de l'Asie n'est pas le sien. « Toute vérité divine, dit-il, est une de ces deux émanations. Ou elle découle de Dieu dans le premier moment de la création divine, et elle est alors la lumière de ce flambeau que Dieu a allumé dans l'homme pour l'éclairer, et ce qu'il peut découvrir par cette lumière se compose de toutes les preuves de moralité, de bons sentiments, de soumission envers Dieu, de justice et de droiture envers les hommes, de tempérance pour soi-même. Ou bien la vérité vient de la révélation, et après la révélation qui nous l'a découverte, l'homme, étant sorti de la voie de sa création par sa défection envers Dieu, a été restauré par cette révélation même[1]..... La vertu en tout genre est, conformément au sens de la nature humaine, ce que dicte la raison, l'intelligence, le bon sens à l'âme humaine; le vice est *innaturel* et des-

[1] *Sermon* I, p. 11.

tructif de la nature humaine..... Il y a dans tout homme quelque chose sur quoi nous pouvons construire, à quoi nous pouvons nous adresser, c'est la lumière de la raison et de la conscience, grâce à laquelle on peut faire apparaître clairement la différence du bien et du mal[1]. »

Ces lieux communs que nous reproduisons dans leur rédaction rude et négligée, reviennent assez souvent dans les sermons de Whichcot pour le montrer comme un moraliste que la raison et l'honnêteté ont fait chrétien, et qui fonde la religion sur les meilleures parties de la nature humaine. Sa discussion est solide et froide, exempte de toute subtilité scolastique, toute à la gloire du bon sens. On conçoit comment, sans talent d'expression et sans grand étalage de savoir, il a pu mettre ses élèves et ses auditeurs sur la voie d'un christianisme libre et raisonnable auquel des esprits plus originaux et plus pénétrants auront donné plus tard un caractère vraiment philosophique.

[1] *Sermon* III, p. 63.

CHAPITRE II

JOHN SMITH. — WALLIS. — WORTHINGTON. — WILKINS.

Ces sages de Cambrige, qui nous intéressent en ce moment, étaient du même âge ou du moins nés entre 1614 et 1618.

Le premier que l'on cite est John Smith, qui ne nous est connu que par un seul ouvrage publié après lui. Il était né en 1618, et il avait été *fellow* du collége de la Reine à Cambridge. Il mourut à trente-quatre ans. Ses discours choisis de théologie ne furent imprimés qu'après sa mort[1]. Ils ne sont pas tellement théologiques que l'on n'y trouve les preuves d'une aptitude à l'observation de soi-même qui justifie le titre de cartésien que lui décerne Dugald Stewart[2]. Comme tous les Anglais qui l'ont pu mériter, Smith suit Descartes très-librement. Il lui emprunte sa méthode psychologique qu'il paraît bien comprendre; mais il ne l'applique pas avec rigueur, et n'adopte pas comme des démonstrations tous ses

[1] *Select Discourses of Divinity published with some account of the author*, by J. Worthington, 1660, réimprimé en 1673.
[2] *Hist. des sc. métaph.* (Trad.), t. I, part. I, ch. II, sect. 2.

raisonnements métaphysiques. Il se contente d'adhérer, en général, à ses conclusions, en les motivant par des souvenirs de platonisme. Il est dommage que Smith n'ait pas poussé plus avant l'étude de Platon. La nature de son esprit l'y disposait. Mais il semble, qu'à l'exception de quelques Italiens de la Renaissance, les modernes se soient peu doutés jusqu'à nos jours qu'il pût y avoir dans Platon les éléments d'un système philosophique. On n'y voyait que des fragments de doctrine, de grandes vues, des beautés de pensée et de style. On le lisait pour le citer, pour l'admirer, et l'on s'en tenait là. C'est Schleiermacher qui a commencé à retrouver la philosophie de Platon. Les Anglais qui ne l'avaient point précédé ne l'ont guère suivi. Coleridge a plutôt aspiré qu'atteint au platonisme.

On a vu que Smith ne publia pas lui-même ses sermons; ils eurent pour éditeur John Worthington, qui sortait de la même école. Né en 1617, il devint *fellow* du collége d'Emmanuel en 1640, et plus tard *master* ou supérieur de celui de Jésus. Mais il se démit de cette charge après la restauration, et, simple recteur de paroisse, il s'adonna à la prédication. Il se fit entendre à Londres. Ses sermons offrent un intérêt religieux plutôt que philosophique; mais il y montre un esprit modéré qui l'a fait compter, parmi ses condisciples et ses contemporains, comme un dés fidèles de l'école de Cambridge. Il mourut un des premiers en 1671.

Avant d'achever la revue de ces excellents esprits, nous rencontrons de nouveau Wallis, qu'on a

souvent placé dans leurs rangs, et il est bien d'accord avec eux par son aversion pour le hobbisme. Mais, quoiqu'il ait à ses débuts appartenu à l'université de Cambridge, par le collége d'Emmanuel, puis par celui de la Reine où il fit ses études, il la quitta dès qu'il eut pris les ordres, et, chapelain d'une noble veuve, il s'établit à Londres où il se consacra au service de deux paroisses. Il avait alors vingt-sept ans, étant né en 1616. Entre ses nombreux travaux, sa supériorité dans les mathématiques se fit jour, et il fut appelé à Oxford comme professeur de géométrie (1649). Il semble avoir traversé la révolution sans s'y mêler en rien, et il fut à la restauration un des chapelains du roi. Il prit une grande part à l'établissement de la Société Royale, et vécut jusqu'en 1703.

Ce n'est pas le lieu de parler de ses ouvrages mathématiques, son vrai titre de gloire. Il eut le tort de se montrer injuste envers les géomètres français; mais on prétend qu'il avait à se plaindre de Pascal et de Fermat; et, s'il a très-mal à propos contesté à Descartes l'originalité de ses découvertes dont il voulait rapporter l'honneur à Harriot, il a heureusement frayé la voie à Newton. Comme la théorie des courbes de Descartes, l'arithmétique des infinis de Wallis a préparé et rendu possible le calcul des fluxions sans lequel le système du monde n'aurait peut-être pas été découvert.

On ne peut s'étonner que, formé dans une école opposée à Hobbes, l'habile géomètre se soit donné pour tâche de le poursuivre sur le terrain des ma-

thématiques où ce logicien trop vanté avait, avec une présomption obstinée, persisté à s'aventurer. On cite de Wallis au moins six opuscules destinés à réfuter les paradoxes que Hobbes, aidé par l'habitude du paralogisme, s'efforçait d'opposer à la tradition constante des mathématiques. Nous avons aussi parlé de la logique de Wallis où l'on trouve plus de justesse que de nouveauté[1]. Sa théologie ne se fait remarquer que par une exposition claire et raisonnée du dogme; et, quoique sorti du même milieu que More et Cudworth, il se rapproche plus de la doctrine officielle de l'Église épiscopale que du demi-rationalisme de ses condisciples[2].

Il est à craindre que la diversité extrême de ses études secondée par une application et une mémoire extraordinaire ait nui à l'originalité de son esprit. En toutes choses, excepté en mathématiques, il paraît s'être proposé de bien comprendre la science plutôt que de la faire avancer. Sa philosophie, qui nous est connue surtout par sa critique de lord Brook[3] et ses attaques contre Hobbes, n'a rien d'un inventeur et ne se distingue que par la manière plausible et sensée dont il conçoit et reproduit l'enseignement universitaire. Nous aurions

[1] La seule nouveauté est d'avoir considéré comme universelles les propositions singulières. Voyez ci-dessus liv. I, ch. IV.

[2] *Quæstiones theologicæ*, Oxford, 1654. Il soutient la doctrine orthodoxe que l'élection dépend du pur bon plaisir de Dieu et nullement de la liberté de la créature. Cf. *De Sacra Trinitate conciones*, Oxford, 1664 et 1691, etc. Voy. le t. III des *Oper. mathem.*, Oxford, 1695.

[3] Voyez plus haut, t. I, liv. II, ch. I.

de la peine à dire ce qu'il tient du platonisme, à moins qu'on ne répute platoniciens tous ceux qui ont fermement adopté les croyances du spiritualisme touchant Dieu et l'âme.

Burnet réunit Wilkins aux sages de Cambridge, et cependant Wilkins fut élevé à Oxford, et n'appartint qu'assez tard et momentanément à l'autre université. Mais, à certains égards, sa doctrine et son influence permettent de le rapprocher de ceux qui passent pour les précurseurs des évêques latitudinaires.

Né en 1615, John Wilkins avait étudié à Magdalen Hall. D'abord chapelain de lord Say, puis de l'électeur palatin, il n'en souscrivit pas moins le covenant, et le parlement le nomma gardien de Wadham college. Il épousa, en 1656, une sœur de Cromwell, veuve du chanoine French, ce qui ne nuisit pas à sa promotion au titre de *master* du collége de la Trinité, le premier poste de l'université de Cambridge. Il était tellement au-dessus des préjugés de son parti qu'il conseillait à Cromwell de revenir á l'épiscopat. Un corps d'évêques, animés d'un esprit libéral et tolérant, lui paraissait le meilleur gouvernement pour l'Église, et il croyait en avoir persuadé son beau-frère au temps où celui-ci rêvait d'être roi. Toute cette sagesse ne l'empêha pas de perdre sa position universitaire à la restauration. Prédicateur de Gray's Inn, recteur d'une paroisse de Londres, membre de la Société Royale, il n'en resta pas moins en disgrâce tant à la cour qu'auprès de l'archevêque Sheldon qui disposait de

toutes les nominations ecclésiastiques. Cependant il fut, sous son successeur et après la chute de Clarendon, grâce au nouveau chancelier et au crédit du duc de Buckingham, nommé à l'évêché de Chester (1668). Il mourut, quatre ans après, chez Tillotson qui devait épouser sa belle-fille. Savant théologien et versé dans les mathématiques, il goûtait la philosophie expérimentale de son temps et présidait à des réunions scientifiques. Bienveillant pour les *dissenters* avec lesquels il essaya la réconciliation de l'Église, il professait, comme la plupart d'entre eux, les principes du calvinisme touchant la grâce et le péché. Cependant il a été loué par Burnet qui était loin de ces opinions-là. Mais Burnet lui savait gré de sa modération pratique et de sa large tolérance; ce qui fit accuser Wilkins de hobbisme, parce qu'il conseillait de reconnaître tout gouvernement établi. Mais Tillotson a répondu au reproche en publiant ses sermons (1682).

Dans ses premiers ouvrages qui indiquent des connaissances cosmologiques, il traite de la découverte d'un nouveau monde habitable (1638), qu'il place dans la lune qu'il ne croit pas à jamais inaccessible à notre postérité, et d'une nouvelle planète (1640) qui lui donne l'occasion de chercher une conciliation entre les textes de la Bible et l'hypothèse héliocentrique. Mais laissant de côté ses écrits théologiques, ses sermons (1682), son *Ecclesiastes* (1646), son discours *sur la Beauté de la Providence* (1649), nous ne nous arrêterons qu'à son *Traité de la Religion naturelle*, publié par Tillotson

en 1675[1]. « Car, dit le sage éditeur, l'avantage d'être chrétien ne rend pas inutile de considérer le devoir primordial et naturel de la piété, tel qu'il résulte de la loi de la nature, qui n'est pas moins une loi de Dieu que la révélation de sa volonté par sa parole. Aussi rien dans cette parole, rien dans aucune révélation réputée divine ne peut être entendu comme pouvant dissoudre l'obligation aux devoirs moraux prescrits par la loi naturelle. » Ces mots suffisent pour annoncer dans quel esprit le livre est conçu.

Les principes et les devoirs de la religion naturelle, dit Wilkins, sont fondés en raison. Il y en a différentes sortes de preuves; les preuves simples que donnent le sens externe et le sens interne; l'un, qui perçoit les objets du dehors, l'autre, cette conscience de nous-mêmes qui nous révèle les mouvements intimes de nos âmes. Ce sont encore des preuves simples que celles qui résultent de l'entendement, lequel nous fait comprendre la nature des choses et juger du témoignage d'autrui. Les preuves mixtes résultent à la fois du sens et de l'entendement.

Les unes et les autres déterminent divers genres d'assentiment : la connaissance ou certitude qui peut être physique ou de fait, mathématique ou déductive, enfin morale, et la simple opinion ou probabilité. Le premier genre d'assentiment est celui que provoquent les propositions évidentes par

[1] *Of the Principles and Duties of natural religion*, by the Rev father in God, Dr John Wilkins, etc., 8e ed., Lond., 1722.

elles-mêmes, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de preuves plus claires ou mieux connues qu'elles ne sont, et les premiers principes, parce qu'il ne peut rien y avoir qui leur soit antérieur et d'où ils puissent être dérivés. La certitude physique ou mathématique est infaillible; la certitude morale est au-dessus du doute. On ne peut douter, par exemple, de cette proposition : « Un esprit sans préjugé est plus propre à porter un jugement véritable qu'un esprit prévenu. » Les principes, en ce qui touche les choses pratiques, sont ou naturellement ou moralement vrais. C'est une vérité naturelle que tout être est doué d'un principe de conservation; il est malheureusement vrai qu'il y a dans le monde plusieurs classes de créatures. A ces deux types, se rapportent les axiomes, définitions, postulats énoncés géométriquement[1]. Il y a également des règles différentes en matière de preuves; et après les avoir discutées, Wilkins conclut que pour la religion, il faut se contenter de ce qui est hautement croyable et se décider par le plus sûr (*safe*) et le plus moral.

Suit une démonstration de l'existence de Dieu, dont les preuves sont : 1° le consentement général; 2° l'origine du monde; que le monde ait commencé se prouve par la tradition qui date de Moïse, par la

[1] Liv. I, ch. II Cette distinction entre deux types (*schèmes*) de principes, l'un naturel, l'autre moral, n'est pas très-claire. L'auteur veut distinguer probablement entre le fait essentiel à la nature sans lequel elle ne pourrait subsister, et le fait purement contingent que nous apprend seule l'expérience. Et il pense, non sans raison peut-être, que les propositions mathématiques ne sont pas toutes également nécessaires; celles qui le sont rigoureusement se rapportent aux principes du premier type.

nouveauté des arts et des sciences qui, au temps de Sénèque, n'avaient pas mille ans de date, par ce fait que le monde n'est pas universellement peuplé; 3° la preuve tirée de l'admirable agencement de la nature; 4° la Providence et le gouvernement du monde. Les miracles, qui en sont les manifestations extraordinaires, sont prouvés en dehors du christianisme.

L'excellence et la perfection de Dieu éclatent dans ses attributs. Les uns sont incommunicables, comme la simplicité absolue, l'unité, l'immutabilité, l'infinité, que l'auteur prouve par les témoignages et le raisonnement. Les autres sont communicables. Ce sont ceux qui se rapportent à l'intelligence et à la volonté; d'une part, la connaissance, la sagesse, la providence particulière (celle qui agit sur les faits contingents); de l'autre, la bonté, la justice, la vérité ou fidélité. Les attributs qui dépendent de la puissance sont aussi, jusqu'à un certain point, communicables, le pouvoir, la juridiction, le droit de récompenser et de punir. Ce qui justifie ces principes, c'est qu'ils sont conformes à nos notions naturelles, nécessaires au gouvernement de la vie, favorables à la défense de la divine Providence. Ils sont tous établis par le témoignage et la raison, c'est-à-dire par des citations des auteurs et par des considérations à l'appui.

De la nature divine découlent les devoirs de religion. Relativement aux attributs incommunicables, adoration et culte; quant aux autres, foi, amour, respect, crainte, obéissance, qui se montre par

l'action et la soumission. Tel est le sujet du livre Ier.

L'objet du second est de prouver qu'il est sage de pratiquer les devoirs de la religion naturelle. En effet, la religion assure le bonheur de l'homme comme individu et comme membre de la société. Le but de tout être est la plus grande perfection de sa nature. Quelle plus grande perfection que la communication avec Dieu? La religion contribue à la bonté; en écartant le péché, elle écarte tous les maux qui le suivent, et contribue ainsi à la sûreté, à la tranquillité, à la liberté de tous. En favorisant, en prescrivant la sagesse et le courage, elle fait l'honneur des individus comme des nations. Tous les biens que nous lui devons, notre intelligence agrandie, notre volonté bien réglée, nos passions soumises, sont des biens de la vie présente; mais de celle-ci vient pour la vie future toute félicité.

Ici se termine l'exposé très-méthodique des preuves et des mérites de la religion naturelle. L'auteur en finissant se défend de toute intention de porter atteinte à la nécessité de la divine révélation. Quoi qu'il ait pu dire de la nature, il reconnaît, dans l'état obscur et dégénéré où nous sommes, le besoin d'une plus vive lumière qui nous donne plus de certitude et de courage. Avant qu'elle n'eût brillé, les hommes étaient assurément obligés déjà envers la religion naturelle; mais ce n'était pas assez. A quel point la vertu morale des païens qui suivaient la lumière naturelle peut-elle être approuvée de Dieu; c'est une question que Wilkins refuse de discuter. Comme la loi qu'ils ont observée est bien

la loi de Dieu, l'obéissance à cette loi ne peut que lui plaire; Dieu aime l'humanité; mais, en toute hypothèse, la miséricorde de Dieu et les mérites de Jésus-Christ seraient pour les anciens comme pour nous la source du salut. L'autorité manifeste de la parole sainte, l'antiquité et la concordance des textes, l'excellence et la convenance de toute l'économie chrétienne, sont des preuves persuasives qui rendent vraiment insensés le scepticisme et l'indifférence en matière de religion : erreurs ou vices qui ne peuvent être appelés un athéisme direct, mais qui sont le dernier degré avant l'athéisme. Rien cependant n'est plus commun dans la génération présente, dans le vulgaire comme chez les plus grands esprits, et chez les hommes les plus instruits[1]. Triste suite des divisions, des scandaleuses querelles de toutes les sortes de professeurs de religion.

On pourra trouver un peu étendue cette analyse d'un traité qui frappera plus par l'ordre, la clarté et la justesse que par la nouveauté et la profondeur des pensées. Mais la théologie naturelle comporte peu l'originalité. Depuis deux cents ans et plus que Wilkins a écrit, les innombrables ouvrages que l'Angleterre a vus naître dans les mêmes idées et sur le même sujet n'abondent pas en choses neuves. Cependant il y en a d'excellents, beaucoup d'intéressants, et, pour un temps du moins, de bien accueillis. L'excellence et l'intérêt, je les trouve dans

[1] « The greatest Wits and most Knowing men. »

le traité de Wilkins. J'en estime surtout la modération d'esprit, le ton mesuré; et quant à l'idée générale, celle d'une différence fondamentale entre les choses morales et celles qui comportent une évidence mathématique, elle me paraît devoir servir de règle à tous ceux qui veulent gagner la cause de la religion. L'argumentation de Wilkins n'affecte aucune prétention scientifique, aucune rigueur artificielle. Des citations bien choisies, tirées souvent de Sénèque, si riche en sentences fortes et brillantes qui gagnent à paraître isolées, voilà la part de l'autorité ou du témoignage. Des considérations prises de l'expérience de la vie, tirées des notions pratiques du sens commun et des intérêts moraux de l'humanité, voilà la part du raisonnement. En se maintenant dans cette région moyenne de la science, Wilkins s'est assuré un accès plus facile et plus sûr dans un plus grand nombre d'esprits; il a choisi la manière de penser et de dire qui convient le mieux à sa nation, et il a surtout admirablement répondu au besoin de son époque qui était visiblement celle de la formation définitive d'une société hautement et pratiquement raisonnable.

On remarquera qu'à l'exemple de Wilkins, tous les théologiens de la même école ont, dans leurs apologies chrétiennes, donné une grande place aux considérations, aux preuves dont s'appuie la religion naturelle. On ne distingue pas toujours, en les lisant, s'ils parlent en prêtres ou en philosophes. Ce rationalisme, qui n'exclut pas la foi et que l'on fait remonter aux leçons et à l'influence d'Épisco-

pius, caractérise éminemment cette élite d'évêques et de docteurs, auxquels la révolution de 88 donna le premier rang dans l'Église. Animés d'une aversion presque égale pour l'exaltation désordonnée des puritains révolutionnaires et pour le relâchement, le libertinage profane de la restauration, ils prêchaient une religion correcte et conciliante qui, n'ayant rien de passionné ni de mystique, pouvait se changer en une opinion consciencieuse, suffisante pour calmer l'esprit et diriger la conduite. Pour eux, la vérité du christianisme était une question d'histoire et de morale. Ils s'attachaient dans la chaire, comme dans leurs livres, à montrer qu'il était appuyé dans sa partie narrative sur des témoignages dignes de foi, et que la doctrine qu'il enseignait était, par sa pureté et son élévation, la plus propre du monde à inspirer et à soutenir toutes les vertus. Cette manière un peu froide, mais persuasive et sensée, de défendre la religion devait plaire et suffire aux esprits sages, et tous les esprits voulaient alors l'être et se garder de tout excès. Elle était naturellement accueillie dans les classes supérieures et dans ces classes moyennes qui cherchaient en toutes choses une règle décente et une honnête liberté. Il n'est que deux sortes d'esprits qui ne peuvent longtemps se contenter de ce christianisme de transaction. Les uns, en petit nombre, sont ces esprits maîtrisés par le besoin ou l'habitude des méthodes rigoureusement philosophiques, et qui appliquent à tout la loi d'une inflexible dialectique. Puis, il y a des âmes chez lesquelles domine ce que,

faute d'un autre mot, on peut appeler la sensibilité religieuse. Ce sont celles qui par suite d'une disposition naturelle ou d'une éducation qui les rend peu accessibles au pur raisonnement, n'acceptent ou même ne cherchent dans la religion que sa mystérieuse puissance d'attendrir le cœur en émouvant l'imagination. C'est là, en effet, ce qui distingue le plus la religion d'une science positive et d'une simple opinion, et si l'impérieux penchant qui porte à la vouloir ainsi peut s'effacer à certaines époques, il ne saurait disparaître toujours, et c'est sous cette forme que revit le sentiment religieux, principalement dans les masses populaires. Ainsi s'expliquent ces réactions qui surviennent de temps en temps et que le protestantisme appelle des réveils. Ce sont des époques où l'enthousiasme se ranime et produit à la fois des vertus d'exception et des sentiments singuliers qui sont, pour ainsi parler, le superflu dans l'ordre moral, et qui méritent plus l'admiration que la reconnaissance de l'humanité.

CHAPITRE III

CUDWORTH.

Le grand nom de toute cette école, c'est Cudworth. Dans la revue que nous passons, nous rencontrons souvent des auteurs qui ont écrit, avec plus ou moins de talent, sur la philosophie, rarement un philosophe. Cudworth en est un. Sans doute il dut quelque chose, il dut même beaucoup à son savoir qui était fort étendu. Si la sagesse antique lui eût été moins familière, il n'aurait pas inventé tout ce qu'il a pensé ; il a eu des guides, il a eu des modèles. Mais quel est l'esprit qui n'a pas été excité et soutenu par la tradition, la lecture et l'étude ? Et celui de Cudworth montre souvent, quand on le lit, qu'il va à la découverte, non pas seulement dans les systèmes du passé, mais dans le champ de la nature des choses. Il ambitionne d'ajouter à la science et de servir l'esprit humain.

Les philosophes de la Renaissance ne le furent peut-être que grâce à l'érudition. Ils ont sans doute donné les premiers exemples d'une pensée indépendante. Mais ce fut plutôt en renversant les autorités

du moyen âge pour les remplacer par d'autres, qu'en pensant par eux-mêmes, qu'ils ont affranchi leur raison. Du moins en Italie, dans ce pays le vrai berceau de la Renaissance, c'est le retour à l'étude de l'antiquité, surtout de l'antiquité grecque, qui fut comme un signal d'émancipation. Cette heureuse Grèce, il était dans sa destinée d'être toujours la libératrice de l'esprit humain. Les écoles de Florence, de Padoue, de Bologne apprirent diversement à penser au reste de l'Europe ; et voyageurs ou proscrits, des Italiens portèrent dans les universités étrangères le flambeau de la science nouvelle. Bacon qui dut peu aux autres, qui, si ce n'est peut-être à son homonyme du douzième siècle, emprunta rarement des idées, ne parle pas avec son dédain ordinaire des penseurs de l'Italie, parmi lesquels il distingue surtout Telesio, et nous savons que l'Angleterre réformée servit plus d'une fois d'asile aux exilés de la philosophie, comme aujourd'hui aux exilés de la politique. Il est donc assez naturel de croire que cette manière érudite de penser, dont les Florentins ont donné d'éclatants exemples, a pu exercer quelque influence sur le génie britannique, et nous avons vu déjà quelques-uns de nos doctes écrivains chercher des idées dans leur savoir. Cudworth en particulier me paraît bien un de ces philosophes hellénisants de la Renaissance.

Sa vie est des plus simples. Rodolphe Cudworth était né en 1617, et à treize ans, il était entré à Cambridge, au collége d'Emmanuel. A vingt-deux, il était reçu maître ès arts avec beaucoup d'éclat.

Après quelques soins donnés à des éducations particulières, il retourna dans le comté de Somerset où il était né, pour y remplir les fonctions pastorales. Puis, il rentra à l'université et y occupa pendant trente-quatre ans une chaire d'hébreu. D'abord chef ou *master* de Clare Hall, il le devint du collége du Christ, et conserva ce titre jusqu'à sa mort (1688).

Les premiers écrits connus de Cudworth sont deux pièces de vers latins, composées pour quelque solennité universitaire[1], et imprimées comme réponse du *Præfectus aulæ Claræ* (Clare Hall). L'une a pour sujet les raisons éternelles et nécessaires du bien et du mal ; l'autre, l'existence des substances incorporelles, immortelles par nature[2]. La poésie est médiocre, même incorrecte. Elle abonde en allusions mythologiques, et les oracles païens y sont donnés comme d'excellents arguments. Mais l'une et l'autre pièces attestent la constante préoccupation de l'esprit de l'auteur, puisqu'elles roulent chacune sur un des deux sujets de ses deux ouvrages.

Ceux-ci sont évidemment dirigés contre Hobbes, ou plutôt provoqués par l'effet que pouvaient produire ses doctrines. Cudworth s'est proposé de dé-

[1] *Jun.* 30, 1651. *In Vesperiis or Die comitiorum.*

[2] Ce sont des placards in-folio contenant deux pièces d'environ quatre-vingt vers, l'une en hexamètres, l'autre en hexamètres et iambiques alternés. La première a pour sujet *Idea recti, Idea boni.*

Scilicet ideas recti a discrimine tutas
Arce sua divina tegit sapientia mentis.

L'autre a pour but de prouver :

Esse sacræ cœleste genus spectabile ment
Perenne et expers corporis.

fendre la liberté contre la nécessité qui résultait de l'organisme dans Hobbes, de la prédestination chez les antinomiens. Cette question envisagée dans toute son étendue l'obligeait à montrer quelle était en elle-même l'autorité de la loi morale, et quelle était la vraie nature de Dieu. Ces deux points sont le sujet de deux ouvrages liés par plus d'un rapport ; car ces deux points éclaircis donnent la clef de l'ordre moral ou de ce que l'auteur appelle le *système intellectuel de l'univers*, et c'est là le titre de son principal ouvrage[1].

Cudworth est si consciencieux, si décidé à embrasser son sujet dans toute son étendue, et en même temps il est tellement minutieux dans l'emploi de sa vaste érudition et dans la discussion des textes, qu'un in-folio très-imposant ne lui a suffi qu'à remplir la première partie de son plan, qui devait comprendre la réfutation des trois espèces de fatalisme; le fatalisme matérialiste, le fatalisme théologique, le fatalisme stoïcien[2]. Il n'a eu le temps de réfuter que le premier ; et il l'a fait dans une si large mesure, que le résumé ou sommaire, par paragraphes, en quarante-quatre pages in-folio, placé à la

[1] *The true intellectual System of the universe, the first part* by R. Cudworth D. D. Lond., 1678. L'ouvrage est plus connu par la traduction latine de Mosheim, que l'on cite ordinairement, *Systema intellectuale*, Iena, 1733. Il a été abrégé en anglais par Th. Wise, en 1706.

[2] Je ne connais que par Hallam un Traité du libre arbitre de Cudworth, qui n'a été publié qu'en 1838 (*Litt.*, t. IV, ch. III, p. 182). C'est un fragment tiré de ses manuscrits qui peuvent contenir au moins la première forme des parties non achevées de son ouvrage, lequel devait être au fond un Traité de la liberté et de la nécessité.

fin du Traité, suffirait pour donner une idée complète de l'ouvrage.

Tel qu'il est, c'est donc une simple réfutation de l'athéisme qui sert de support au fatalisme matérialiste. La gravure du titre du livre indique bien la pensée ; un autel sur lequel est écrit *Religion*, est entouré de docteurs qui discutent; à gauche, Pythagore, Aristote, Socrate ; à droite, Straton, Épicure, Anaximandre ; au-dessus, on lit d'un côté *Victory*, de l'autre *Confusion*. C'est donc en général sous les formes et dans les termes de la philosophie ancienne que Cudworth, qui la connaissait bien, discute la question qu'il veut résoudre. Mais sous le nom de Straton ou de Démocrite, il laisse bien voir que c'est à Hobbes qu'il en veut, et qu'il est même en souci du nouveau principe de la physique de Descartes, que tout est mécanique dans la nature. Car Hobbes s'en était emparé, et c'est à ce principe que Cudworth imputait l'aversion de Descartes pour les causes finales. Il prend contre lui la défense de l'argument théologique fondé sur l'ordre du monde. Au reste, cette idée d'un *Cosmos* tout mécanique, bien ou mal comprise, n'était pas sans susciter assez généralement des scrupules et des objections. L'empressement du naturalisme matérialiste à l'adopter, la rendait suspecte à tous les philosophes religieux de ce temps, quoiqu'elle puisse être admise sans compromettre aucunement l'existence du monde intelligible dont l'essence divine est l'âme.

Il est vrai d'ailleurs que l'athéisme résultait ou pouvait résulter des divers systèmes de l'antiquité

sur la matière primitive, soit que la philosophie atomistique réduisît tout à la matière et au mouvement, soit que l'hypothèse hylozoïque transformât la matière en un principe d'activité et de vie. Cudworth, après avoir habilement ramené tous ces systèmes à ce qui en fait la substance, prouve aisément qu'ils ne laissent aucune place à la notion de la cause intelligente que nous appelons Dieu. Mais il voit bien que cette notion ne suffit pas non plus pour expliquer la nature. Il ne peut se résoudre à ne voir dans celle-ci, comme Descartes, que la matière en mouvement, non plus qu'à supposer en elle l'immanence d'un Dieu éternellement occupé à la mouvoir et à l'animer. Ce serait revenir à peu de chose près au panthéisme des stoïciens. Il se décide donc à prendre à la lettre cette notion d'une nature qui fait et produit tout l'ordre naturel. Le langage ordinaire la suppose sans cesse; surtout depuis Aristote qui admet souvent cette activité de la nature, en disant qu'elle ne fait rien en vain. C'est aussi d'après lui qu'on admet dans l'École un certain principe en toutes choses, la forme qui les constitue. Pourquoi n'y aurait-il pas un principe universel, une *natura naturans*, qui, donnant à toute chose sa forme et son essence, pourrait être appelée *plastique* (formatrice)? Cette nature plastique, force sans liberté et sans raison, qui exécute le plan divin de l'univers, analogue à l'âme du monde de certains platoniciens, est l'hypothèse par laquelle Cudworth évite de faire intervenir directement la Divinité dans tous les phénomènes et d'ériger l'ordre de la nature

en un miracle perpétuel. Cette hypothèse ne s'est pas soutenue dans la science. Mais cependant, à moins de tomber dans la supposition d'une création continuée qui serait un panthéisme déguisé, on est bien forcé de concevoir, outre la puissance divine et la matière universelle, des forces réellement subsistantes qui soient comme les ressorts de la machine, et qui, à notre connaissance, ne sont intelligentes et libres que dans l'homme. C'est à l'ensemble de ces forces que devrait être attribué le nom de nature. Il faut bien, comme le remarque Cudworth, supposer à la vie des plantes, à celle des animaux, à toutes les fonctions de notre organisation, un principe d'action. En nous, il agit sans nous. Ce qu'ajoute Cudworth à cette supposition presque inévitable, c'est celle d'un certain lien qui unirait toutes ces forces particulières à une force générale, à une nature commune, à une cause formelle, mais non efficiente, de toute la création.

On peut distinguer de ce qu'il y a de plausible, ce qu'il y a de hasardé dans ce système. Mais on voit en même temps combien sur cette base Cudworth est à l'aise pour défendre l'existence de Dieu contre toutes les sortes de scepticisme qui ne la jugent pas susceptible de preuves. Les siennes, à lui, sont bonnes, mais n'ont pas une grande originalité. Il ne repousse pas celle de Descartes; mais en exigeant que l'on démontre préalablement que l'idée d'un être parfait n'implique pas contradiction, ou comme dit Leibniz, que la perfection est possible. Puis, il renverse l'argument, et de l'exis-

tence réelle des choses conclut à l'existence d'un être nécessaire, nécessairement parfait, et voici le syllogisme final auquel il s'arrête : « Si l'existence d'un être nécessaire est possible, il est ; car supposé qu'il ne fût pas, il serait impossible qu'il eût jamais été. Il est donc impossible que Dieu ait jamais été, ou bien il est. Car si son existence était possible et qu'il n'existât pas, il ne serait plus un être nécessaire, mais un être contingent : ce qui est contraire à la supposition[1]. »

Cet argument qui ne ressemble guère à celui de Descartes et qui offre plutôt des analogies avec celui que Clarke développera plus tard, paraît encore trop subtil à Cudworth. Il craint que ces raffinements n'inquiètent d'honnêtes esprits au lieu de les rassurer, et sans confirmer le soupçon d'athéisme lancé contre Descartes, il semble le comprendre, et douter que le philosophe français ait rendu service à la croyance en Dieu. Il tient à la raffermir par deux autres preuves, l'une métaphysique et véritablement alexandrine, puisée dans les rapports de l'intelligence humaine avec une intelligence infinie ; l'autre morale, qu'il tire de l'existence des religions et de l'accord des croyances générales de l'humanité, et ici il se rapproche de lord Herbert de Cherbury. Tout n'est pas exact dans cette partie de son livre, et il y donne quelques marques d'une subtilité crédule qui le porte à interpréter avec trop de confiance les traditions des mystères, comme ailleurs il ad-

[1] *Syst. intell.*, ch. IV, p 728.

met avec trop de facilité les récits des apparitions surnaturelles.

Mais cette faiblesse est commune à tous ceux que le néoplatonisme a touchés, et elle a quelquefois entraîné Cudworth à concevoir les dogmes chrétiens d'une manière inquiétante pour l'orthodoxie. Ces écarts n'empêchent pas qu'il ne règne dans tout son livre un platonisme éclectique qui, bien conduit, serait pour nous la vérité, et que cette œuvre inachevée, incomplète, contienne une philosophie. Le jugement de Leibniz : « Dans *le Système intellectuel* je trouve beaucoup de savoir, mais non pas assez de méditation » n'est pas entièrement faux, mais il est injuste. Pour son trop de savoir, Cudworth n'a pas assez de méditation, mais il n'en manque pas. Il cite énormément, mais c'est presque toujours pour expliquer quelque chose, pour rechercher le sens d'une doctrine et l'interpréter. On rencontre çà et là des pages heureusement écrites. Cependant ce n'est pas le talent d'exécution qui recommande le système. Le style est lourd, les détails innombrables. On dirait des matériaux d'un livre, faits et pensées, recueillis et distribués avec ordre dans un cadre bien tracé, mais le livre resterait à faire. Tel qu'il est, c'est un répertoire méthodique et complet de toutes les idées, de tous les systèmes qui ont été produits touchant la Divinité depuis la plus haute antiquité, avec la citation des textes importants et la discussion en règle de toutes les opinions. Ce livre à lui seul pourrait suffire à qui voudrait connaître tous les

antécédents du sujet jusqu'à Spinoza exclusivement.

Le traité *de l'éternelle et immutable moralité* n'a été publié que quarante ans passés après la mort de Cudworth[1]. Le titre seul en fait connaître le sujet, c'est celui du *de Finibus* de Cicéron. On l'a réuni au *Système intellectuel*, et il pouvait effectivement en faire partie. Ce devait être un fragment de la réfutation du fatalisme théologique, du *théisme immoral*, comme il l'appelle, lequel fait dépendre le bien et le mal du caprice du Tout-Puissant, et asservit le monde à une volonté sans raison. Cet ouvrage a des longueurs; le style est traînant, mais le fond est irréprochable. C'est avec une grande franchise de raisonnement que l'auteur démontre que le bien et le mal ne sont pas arbitraires, pas même en Dieu, car alors on ne pourrait mettre la justice et la bonté au rang de ses attributs. Les distinctions morales sont comme les vérités géométriques. Nous les concevons nécessairement, parce qu'elles sont nécessaires en elles-mêmes. Ce thème n'est pas neuf; c'est celui de lord Herbert, mais il a besoin d'être répété dans tous les temps. Une fausse théologie, qui veut que tout absolument soit surnaturel, se rencontrait avec les insolences de Hobbes pour rendre opportune la réponse victorieuse de Cudworth.

C'est une remarque de Whewell que, pour réfuter Hobbes, qui fondait encore plus nettement qu'Épi-

[1] *A Treatise concerning eternal and immutable Morality.* Lond., 1731.

cure la morale sur le plaisir, ses adversaires se sont divisés en deux classes. Les uns, en accordant que le bonheur était en effet le but des actions humaines, ont soutenu que la vertu était éminemment la condition du bonheur, et les autres qu'elle était par elle-même la règle absolue de nos actions, ou que la morale était une vérité nécessaire. Parmi les premiers, Whewell place Henri More. Cudworth est certainement du parti des seconds. C'est être du parti de Platon, des stoïciens et de Kant. Ce n'est pas la manière d'établir la morale qui convient le mieux au génie pratique de l'Angleterre. Aussi ne s'empressa-t-on pas de rendre les armes à Cudworth. Son *Système intellectuel* rencontrait d'ailleurs des critiques de divers genres.

Une grande érudition suggère souvent des interprétations, des conjectures singulières. Il voulait, comme il le dit, faire servir *la philologie à la philosophie de la religion*. Il essayait de retrouver la Trinité dans le platonisme, dans le culte de Mithra. Il s'attachait à bien éclaircir les systèmes de l'antiquité. On lui reprocha son exactitude et son impartialité; on lança la grande accusation d'arianisme, même de déisme. Trop sensible à la critique, il mourut découragé, renonçant à terminer ou à publier son ouvrage. D'un tout autre côté, il rencontra des censeurs dont le plus redoutable ne se montra heureusement qu'après sa mort. Ce fut Bayle à qui n'allaient guère la nature plastique et l'immutabilité des idées morales. Le Clerc ayant loué et cité Cudworth, Bayle répondit (1703). Enfin Boling-

broke en son temps prononça cette sentence : « Cudworth lisait trop pour penser assez, et il admirait trop pour penser librement. »

J'aurais peut-être dû noter plus haut que, dans toutes ses recherches, Cudworth, qui avait sans doute contribué à ruiner dans Cambridge la comparaison scolastique de l'âme humaine avec une table rase[1], soutient ou suppose constamment que la connaissance humaine est alimentée, excitée par les choses du dehors, mais qu'elle résulte d'un principe intelligent qui est en nous et dont la nature même est de connaître. Cette doctrine dérogeait à plus d'une idée reçue ; elle donnait à Locke un démenti douze ou quinze ans d'avance ; et si vous ajoutez qu'elle se trouvait annexée à des discussions purement métaphysiques présentées sous une forme qui convenait mieux aux anciennes habitudes qu'aux besoins nouveaux de l'esprit des lecteurs, il ne faut pas s'étonner que l'œuvre de Cudworth n'ait pas, comme on semble le lui reprocher[2], produit beaucoup d'effet sur la masse du public ; sans compter que celui de ses écrits qui répondait directement à Locke, composé trop tôt, publié trop tard, ne parut que trente ans après l'*Essai sur l'Entendement humain*. Exemple frappant des variations d'idées qui se succèdent d'une génération à l'autre ! Cudworth

[1] A ses pièces académiques de vers latins, j'en ai trouvé annexées d'autres signées de noms inconnus, la plupart sur des sujets indifférents ; mais il y en a une de Coldwell, *fellow* du collége de la Reine, sur ce thème : *Regulæ morum sunt lumine naturali cognoscibiles et anima hominis non est abrasa tabula.*

[2] Hallam et Whewell.

était mort en 1688; seize ans après, Locke expirait, assisté jusqu'à sa dernière heure par la fille de Cudworth. Lady Masham semble avoir été plus dévouée à la mémoire de Locke qu'à celle de son père. Elle avait l'esprit cultivé, et elle a écrit sur le platonisme de Norris; elle avait marché avec son temps. Cudworth paraît s'être en mourant peu préoccupé de ses manuscrits. Lady Masham fit comme lui. Ils restèrent oubliés dans quelque coin de la bibliothèque d'Oates, résidence des Masham. Ce fut sir Francis Masham, fils de l'amie de Locke, qui donna l'*Immutable morality* au docteur Chandler, évêque de Durham; ou même, suivant Disraely, le mari de lady Masham, voulant pour une seconde femme faire des changements à sa demeure, bouleversa sa bibliothèque, trouva une masse de vieux manuscrits, et les vendit à un libraire qui les prit pour être de Locke, et en tira quelques notes qu'il inséra sous ce nom dans une édition de la Bible. Le reste fut confiné comme un fatras théologique dans un dépôt public. Chandler en a extrait le livre qu'il a publié. Toute la suite du *Système intellectuel* est peut-être encore là[1].

Nous ne reprocherons pas certainement à Cudworth la tournure spéculative de son esprit. Il ne s'est, nous l'avouons, occupé que de la métaphysique de la morale, dont ce n'est pas le côté persuasif et populaire. Mais en rendant pleine justice à la

[1] Disraely, *Amen*, t. II, p. 312. Whewell, *Mor. Phil.*, lect. IV, p. 88.

tendance de sa philosophie, nous ne devons pas oublier qu'il ne nous a, sur les principes de la morale, rien appris qu'on ne pût lire dans le *Protagoras*. Par la voix de leurs sages comme par le caractère de leur vertu, les anciens ont devancé et peut-être surpassé notre morale philosophique. Sans remonter aussi haut, n'oublions pas que l'universalité des notions essentielles du bien et du mal a été vue et soutenue par lord Herbert, et cela à l'appui de la croyance en un Dieu juste et bon. Ses critiques lui ont accordé que la loi morale était fondée sur la nature même, et il ne faut pas un grand effort de logique pour traduire une vérité naturelle de cet ordre en vérité nécessaire. Quoique la valeur et la puissance des vérités nécessaires n'ait pas été reconnue par les philosophes anglais aussi utilement, aussi démonstrativement qu'elle a pu l'être depuis Leibniz, il serait injuste de les accuser d'avoir méconnu le caractère absolu de la morale, et attendu Cudworth et la fin du dix-septième siècle pour acquiescer à la vérité que devaient ensuite mettre dans tout son jour Clarke, Butler, Price et les maîtres de l'école écossaise.

Elle est donc très-répandue dès l'époque que nous étudions, cette opinion ou cette croyance : il y a, particulièrement dans les choses morales, une vérité révélée, attestée ou confirmée par la raison même, par nos instincts intellectuels, par la lumière naturelle, vérité que la science ne peut que retrouver en la dégageant de ce qui l'altère ou l'obscurcit.

De cette idée nous faisons le point central de nos recherches, et nous y revenons sans cesse, pour de là suivre les systèmes conformes ou différents qui peuvent s'y rattacher, et qui se partageaient le champ de la philosophie en empiétant sur celui de la théologie. On ne saurait, en effet, adopter ou seulement discuter cette idée fondamentale, sans tôt ou tard prendre parti sur les questions suivantes : Qu'en faut-il conclure par rapport aux sources de la connaissance humaine — à la nature de l'âme — à la théologie naturelle — aux rapports de la théologie naturelle avec la religion révélée? Nous ne touchons à la dernière question qu'autant que l'histoire nous y oblige ; nous sommes plus explicites sur les trois autres.

On a vu que la première était déjà celle des idées innées; car ni Locke ni même Descartes ne l'ont inventée. Les idées innées, nous l'avons vu encore, ont été souvent rejetées sous leur nom, qui a fait une grande partie de leur mauvaise fortune. Il est tellement impossible de ne pas admettre quelque chose d'inné, qu'il faut bien que ce soit ce mot d'idée qui a causé tout le mal. L'homme est donné, et lors même qu'on réduirait ses pensées à des modifications du cerveau, ces modifications étant soumises à des lois constantes, ces lois au moins seraient innées à son organisme cérébral, si ce n'est à sa nature intellectuelle; et comme nos idées ou connaissances sont les applications, les preuves ou les résultats de ces lois, elles peuvent participer de leur innéité. La digestion elle-même est une fonction

innée à l'estomac, et pour rentrer dans le spiritualisme, sans prétendre que l'esprit ait, avant toute expérience, connaissance de la connexion de cause et d'effet, n'est-il pas évident qu'il est fait pour la concevoir, qu'il est constitué dans cette hypothèse, qu'il pense comme si elle était vraie? L'intelligence ainsi faite est donc innée *elle-même*, comme le veut Leibniz, puisqu'elle préexiste à la sensation, et les idées ou vérités qu'elle suppose nécessairement étant, en effet, des vérités, hormi pour le scepticisme, elles sont coordonnées avec l'intelligence, et lui sont innées en puissance, si ce n'est pas en acte.

Voilà ce qu'admet ou du moins entrevoit une bonne partie de ceux qui nient les idées innées, et ce que ceux qui les ont soutenues ont négligé de réduire à ces termes simples. Voilà également ce qu'est toujours plus près d'accepter quiconque croit à l'existence d'un principe de la pensée, d'une âme intelligente, d'un esprit.

CHAPITRE IV

MORE. — SHARROCK. — CUMBERLAND.

Le nom de Henri More se lie naturellement à celui de Cudworth; ils sont du même temps, du même âge, et ils ont les mêmes tendances philosophiques. Le premier resta toute sa vie *fellow* du collége dont le second fut *master*, et il est mort un an avant lui.

More a écrit sa vie[1]. C'est la vie d'un homme d'étude, d'un méditatif, même d'un contemplatif. On n'y aperçoit pas un écart, une distraction, un événement. Sa vocation s'annonça de bonne heure. Il raconte que né dans une famille où le dogme de la prédestination, dans toute sa rigidité, était en honneur (1614), il se révolta contre cette croyance dès l'âge de quatorze ans. A l'école d'Eton, il continuait de l'agiter dans son esprit, au milieu des jeux de ses camarades, et il conclut dès lors que l'éducation ni aucune influence extérieure ne disposait souverainement de nos idées, puisqu'elles pouvaient se briser en nous contre une idée innée

[1] *Op. omn.*, Lond., 1629. *Præfat. Gener.*

de la justice et de la Divinité. A Cambridge, au collége du Christ, il ne fut pas détourné de sa première inspiration; mais il se plongea d'abord dans l'étude d'Aristote et des scolastiques, puis de Cardan et de Scaliger; bientôt il s'en dégoûta et s'attacha à Platon; de Platon, il passa aux néo-platoniciens, et apprit d'eux à mêler le merveilleux au rationnel. Mercure Trismégiste et la *Theologia germanica* de Tauler[1] achevèrent de développer en lui une mysticité vague et inconsistante qui devait constamment porter le trouble dans sa philosophie.

Il ne connut rien de la vie que la retraite et l'étude. Il voulut rester *fellow* du collége du Christ, il refusa ou résigna toutes les fonctions ecclésiastiques qui s'offrirent à lui et, sans autre titre, passa dans le cercle universitaire une longue vie qui se termina en 1687.

Ses ouvrages sont trop nombreux pour qu'on essaye d'en faire la revue. Des poëmes allégoriques, œuvre de sa jeunesse et sa première publication, nous montrent en lui un imitateur de Spenser et un métaphysicien rêveur. L'année d'après (1648), il écrit à Descartes des lettres qui nous le font connaître comme un cartésien décidé, enthousiaste, indépendant toutefois. « Il n'y a que vous seul, lui dit-il, qui puissiez juger du plaisir que j'ai en lisant vos ouvrages... J'ai ressenti la même joie à comprendre et à adopter vos théorèmes où je trouve

[1] On désigne sous ce nom les écrits de Tauler, mystique du treizième siècle qui a écrit en allemand.

une beauté merveilleuse, que vous en avez eu vous-même à les inventer... Je ne crois pas que mon esprit puisse jamais rencontrer rien qui lui convienne mieux... Tout esprit qui ne pense pas comme vous ne peut ne pas s'écarter de la droite raison... Tout ce qu'il y a jamais eu de grands philosophes et d'intimes confidents des secrets de la nature n'étaient que des nains et des pygmées auprès de vous[1]. »

De telles déclarations permettent de regarder More comme le premier cartésien véritable qui ait paru en Angleterre. Aussi écrivit-il pour qu'on maintînt à Cambridge l'enseignement de la géométrie de Descartes, et il adressa à un anonyme une lettre qu'il regarde comme une apologie de sa doctrine et une introduction à sa philosophie[2]. Cependant, en lui écrivant à lui-même, il lui présente d'assez nombreuses et d'assez sérieuses objections. Il a même fini par le critiquer sévèrement dans ses livres. On a dit qu'il était resté fidèle seulement à l'hypothèse des tourbillons, à l'explication cartésienne de la nature des passions, enfin à la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de l'être parfait. Encore paraît-il quelquefois trouver cette dernière preuve trop abstraite pour toucher le cœur et agir sur tous les esprits. Toujours est-il que son platonisme et son cartésianisme sont, en effet, éclectiques, ou plutôt modifiés par des idées hétérogènes,

[1] *Letters to Des Cartes, etc. A Collection of Sever. philos. Writings* of Dr H. More, Lond., 1712. Cf. Dans Descartes, éd. Garnier, t. III, lett. 25-30.

[2] *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur quæque introductionis loco esse potest.*

dont quelques-unes sont de plausibles rectifications, et d'autres de fantasques altérations. Dans ses principes généraux, même quand il parle religion, on dirait un pur rationaliste; dans le détail, non-seulement il se soumet sans raisonnement à l'autorité de la foi, mais, chose plus grave, il entremêle les vérités de la foi et de la raison de mystiques illusions et de rêveries cabalistiques. Sa crédulité en ce genre va jusqu'à se prêter à des contes d'apparition merveilleuse et à cautionner de son autorité des fables vulgaires. Et le même homme a composé un ouvrage exprès contre l'enthousiasme, c'est-à-dire le sentiment d'une prétendue inspiration divine[1]. Il en parle comme d'une maladie qu'il faut guérir, *Enthusiasmi curatio*, d'un ennemi qu'il veut vaincre, *Enthusiasmus triumphatus*. L'esprit de More est élevé, souple, pénétrant, droit même; il n'est pas sûr.

Laissons-le s'égarer avec Jamblique, s'initier aux mystères de l'Égypte, se bercer de la fable d'une doctrine secrète qui, rapportée en Grèce par Pythagore, aurait à la fois donné naissance au platonisme et conservé dans l'ombre les dogmes traditionnels du Verbe et de la Trinité. Cette doctrine, Épicure et Démocrite l'auraient torturée, défigurée, pour en faire sortir le matérialisme. Descartes l'aurait retrouvée et restaurée. Pythagore et Moïse, la vérité alexandrine et la vérité cabalistique, tout a été concilié par la physique de Descartes. Nous reconnaîtrons plus aisément avec More que Descartes a eu

[1] *Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis et curatione enthusiasmi.* Lond., 1656.

raison de soumettre les phénomènes au calcul, de proscrire les formes substantielles de l'École pour les remplacer par des lois mécaniques. Nous irons jusqu'à lui passer ses tourbillons et sa théorie physiologique des passions. Surtout nous accorderons volontiers que par l'hypothèse des idées innées, il a définitivement affranchi l'âme de toute confusion avec les organes et trouvé, dans la notion d'un être souverainement parfait, la meilleure preuve de son existence.

Mais sachons en même temps qu'en acceptant cette première preuve, More croit acquérir le droit de trouver à redire à la seconde et à la troisième; il ne peut avec Descartes proscrire les causes finales et pousser à outrance le principe du mécanisme universel. Il refuse de réduire le corps à l'étendue, de supprimer l'espace, de croire au plein absolu, à l'automatisme des animaux, et il finit par accuser Descartes, dans un de ses écrits, d'avoir, en faisant l'univers tout matériel et en donnant une pure idée abstraite pour seule preuve de la Divinité, exilé Dieu, le Dieu réel et vivant, du monde et de l'âme, et sous de belles apparences encouragé le matérialisme et l'athéisme.

Ces critiques incohérentes et ces contradictions n'empêchent pas qu'il n'y ait dans More une philosophie générale digne d'intérêt, qu'on peut chercher principalement dans son *Enchiridium metaphysicum*[1]; car il ne se contente pas de rejeter l'hypo-

[1] Cet ouvrage publié en 1671 et trois autres, *Enchiridium ethi-*

thèse de la *Tabula rasa*, de soutenir le principe des idées innées, d'accepter sur l'existence de Dieu la preuve de Descartes où il reconnaît celle de S. Anselme, il tente d'établir pour son compte une métaphysique qui s'accorde avec ces données préalables.

La réalité des choses invisibles est à ses yeux l'objet de la métaphysique. Elle se prouve d'abord par l'existence de l'espace, sans lequel le mouvement et la figure seraient impossibles, et qui ne tombe pas sous nos sens, mais qui n'est pas le vide; car le vide est le néant, et l'espace a des attributs qui supposent sa réalité. Il est un, éternel, infini; ainsi il comprend tout, les esprits comme les corps. Étant simple et indivisible, il est de la nature des êtres spirituels. Et cette même simplicité, cette unité, cette immensité, cette éternité sont des attributs divins. Ainsi l'espace a quelque chose de divin. On reconnaît ici une idée que développeront Newton et Clarke.

En second lieu, l'espace est nécessaire : la matière ne l'est pas, elle est contingente. L'étendue n'est donc pas l'espace, et la matière est autre chose qu'une pure étendue. Elle est inerte, mais mobile. Il faut donc une cause au mouvement, et cette cause ne peut être autre chose qu'un principe immatériel. Enfin tous les phénomènes du monde physique, étant contingents, supposent nécessairement un

cum, Lond., 1660. *Antidote against Atheism*, et la préface générale de la collection des *Philosophical Writings* paraissent suffire pour faire connaître la philosophie de More. Voyez pourtant aussi les *Dialogi Divini*.

être nécessaire, et celui-ci, n'étant ni contingent ni physique, est ce que n'est point le monde; il est immatériel.

Il y a certainement du vrai, mais aussi du spécieux dans cette déduction où More a visiblement Hobbes en vue, tout en redressant Descartes; mais il va plus loin, et après avoir pris ce soin d'établir l'existence des choses immatérielles, il finit par compromettre son spiritualisme. Descartes, selon lui, n'a pas eu plus raison de faire de la pensée l'essence de l'âme que de l'étendue l'essence du corps. Il s'est obligé par là à soutenir que l'âme n'était nulle part. Mais la pensée n'est qu'un attribut, l'âme est une substance; il faut bien qu'elle occupe une place. Si l'âme est dans le corps, elle est quelque part. Dieu lui-même est dans l'espace. More est ainsi conduit à donner à l'âme une certaine étendue qu'il ne parvient pas à définir, une étendue spéciale, pour ainsi dire spirituelle; et par voie de conséquence, il est amené à reconnaître une étendue du même genre à Dieu même. C'est par elle qu'il est présent à tout l'espace immense comme lui, tandis que dans l'âme l'étendue est bornée et locale. C'est par le cerveau et non par aucun autre organe que l'âme pense; elle n'est donc pas répandue dans toutes les parties du corps. Même comme étendue, elle a des limites. Dieu n'en a pas; mais il est étendu, puisqu'il est partout. L'étendue est essentielle aux esprits comme aux corps. Comme More a une idée très-nette de l'immatérialité de l'âme et de celle de certains principes des choses, il faut apparemment qu'il en-

tende par étendue une certaine faculté de s'étendre invisiblement et indéfiniment; car, sans cela, il tomberait dans le spinozisme, dont la Cabale d'ailleurs n'est pas fort éloignée. Au reste, cet usage ou cet abus de l'idée d'étendue peut se retrouver dans Malebranche avec qui More a plus d'une analogie.

Expliquons en passant d'où vient l'embarras où il s'est mis gratuitement. Descartes peut avoir eu tort, comme je le crois, de faire de l'étendue l'essence du corps, sans que l'étendue cesse d'en être un mode, un attribut spécial et nécessaire. De même, quoique la pensée ne soit pas toute l'essence de l'âme et que l'âme soit un être substantiel, elle n'est pas au sens propre étendue pour cela; on prouve assez bien que l'étendue est contraire à sa nature. Mais de ce qu'elle serait un être inétendu, pourquoi conclure qu'elle ne serait nulle part? L'esprit n'a aucune des dimensions de l'espace; eh bien, le point mathématique est dans ce cas-là, et personne n'a jamais dit que la position d'un point ne peut être déterminée. Toute la difficulté est donc de concevoir l'esprit comme quelque chose qui n'a aucune des dimensions de l'étendue. Mais cette difficulté n'existe pas pour More qui vient de prendre tant de peine pour démontrer l'existence des choses immatérielles.

Il en trouve une dernière preuve dans les idées universelles et nécessaires. Car elles ne sauraient provenir de la sensation et ne peuvent conséquemment avoir qu'un principe immatériel, c'est-à-dire émaner d'une souce divine. Nous arrivons à la théo-

dicée de More. Ici il se montre d'abord redevenu cartésien. Il prouve Dieu par l'idée de la perfection et comme il voit plus de perfection dans les attributs moraux que dans les attributs métaphysiques, il arrive du premier coup à la notion d'un Dieu personnel, d'un Dieu providence, du Dieu de la religion. Aussi rencontre-t-il un grand adversaire, Spinoza, dont il est un des premiers Anglais qui se soient occupés. Au-dessous de Dieu est le monde des esprits. Aux trois sortes d'esprits admis assez communément, les anges, l'esprit de l'homme et l'âme des bêtes, More ajoute ou superpose un esprit du monde qui contient en soi les formes séminales de tous les corps. C'est une manière alexandrine de désigner la nature plastique de Cudworth.

C'est aussi aux alexandrins tant païens que chrétiens, que More emprunte ses idées sur l'origine de l'âme; il croirait à sa préexistence, si la foi le lui permettait, et il se donne carrière en représentant les phases qu'elle devrait franchir à travers les mondes divers. Ces suppositions que l'imagination prête à la philosophie peuvent être négligées, et l'*Enchiridium metaphysicum* de More peut être quitté pour son *Enchiridium ethicum*. On sera sûr en l'ouvrant de lire un ouvrage parfaitement raisonnable, où sans exagération d'aucune sorte, sans dépouiller le bonheur du droit de déterminer les actions humaines, l'auteur fonde sur des raisons toutes philosophiques une morale pure et solide qui sans dépendre d'un principe exclusif, est exactement le contre-pied de la morale de Hobbes, si du moins c'est une morale

que d'enseigner comme Hobbes qu'il n'y en a pas.

Celle de More repose sur le bon et sur l'utile. Elle a donc un caractère mixte qui est un signe du temps. Presque à la même époque, Jérémie Taylor avait, comme nous le verrons, publié un guide de conscience, son *Ductor dubitantium*, où suivant la tradition de l'Église, il donne pour principe à l'obligation morale la volonté divine ; mais il est du dix-septième siècle, et il croit que cette volonté est signifiée à l'homme par la loi naturelle comme par la révélation. Cudworth est plus rigoureusement philosophe ; il est de l'école de l'Académie et du Portique ; et pense que la loi morale puise son autorité dans sa vérité, dans son immutable vérité. More, pour mieux réfuter Hobbes, fait une part à l'utilité à laquelle Hobbes avait tout sacrifié. Cette tendance sera suivie ; c'est celle de l'esprit moderne, et surtout dans le pays où la philosophie utilitaire a pris un si grand développement. On pourrait trouver là encore une trace de l'influence de Bacon. En faisant des services qu'elle rend aux hommes le principal titre de la science à notre curiosité, il a dû porter les esprits à juger de la vérité morale *par ses fruits* comme de la vérité spéculative, et à peser le devoir dans la balance de l'intérêt.

Plus encore que les autres adversaires de Hobbes, Robert Sharrock, qui cependant appartenait à l'université d'Oxford, jugea nécessaire de donner à la morale, pour la mieux défendre, le mérite d'être un bon calcul. Dans son Traité des devoirs selon le

droit naturel[1], il pose en principe, mais cependant à titre d'hypothèse, que le bonheur étant le but de l'existence, la droite raison prescrit la vertu comme une source assurée de tranquillité, de sérénité, de joie, en un mot de tout ce que les anciens philosophes entendaient sous le nom de *plaisir*. En adoptant ainsi, au moins dans les termes, la maxime d'Épicure, sans doute il la qualifie d'hypothèse, parce que, s'adressant exclusivement à la raison, il veut faire entendre qu'il écarte par pure supposition les motifs et les règles décisives de la religion. Cependant rien n'indique qu'il ne tint pas pour également vraie la doctrine de la volupté ; car il s'efforce de lui concilier nombre d'autorités profanes et chrétiennes. Nous ne serons pas aussi sévère pour cette doctrine que le stoïcien qui l'appelait une philosophie de courtisane ; mais nous croyons qu'elle repose sur un abus de mots et sur un paradoxe de style, dont Sharrock a cru très-ingénieux de se servir pour regagner les faibles et embarrasser les habiles. L'arithmétique est très-utile, et il peut être souvent très-agréable de bien compter ; mais ce n'est pas pour cette raison qu'il faut croire à l'arithmétique et soumettre sa raison aux règles du calcul. Ce serait cependant faire preuve d'un étroit rigorisme que d'exclure le bonheur du nombre des motifs qui doivent déterminer la conduite des hommes, et surtout quand il s'agit des lois du bien et du mal

[1] *Hypothesis de Officiis secundum humanæ rationis dictum seu naturæ jus*. 1660. Sharrock était prébendaire de Winchester et *fellow* de New-College. Oxford Il mourut en 1684.

dans leur rapport avec l'ordre de la société, il est permis et même tout à fait convenable de donner une place aux avantages évidents de la justice et de tous les principes de la moralité pour le bien-être et le salut des hommes.

Cette idée n'est pas étrangère à Cumberland qui, vers le même temps, a publié sur les lois de la nature le premier traité philosophique qui, en Angleterre, ait été dicté purement par l'esprit moderne[1]. Son but est aussi de réfuter Hobbes. Mais sans voir comme lui dans la loi morale une précaution de prudence prise par les hommes contre la méchanceté de leurs semblables, il ne peut se résoudre à la fonder sur une idée innée. C'est, dit-il, une théorie platonique; mais il n'a pas été assez heureux pour arriver, par une voie aussi expéditive, à la connaissance de la vérité qu'il cherchait.

Richard Cumberland, né en 1632, était de l'université d Oxford. C'est le collége de la Magdeleine dont il était *fellow*, qui l'avait donné à l'Église. Il était savant et pieux. Après avoir rempli les fonctions pastorales, il fut, en 1691, nommé à l'évêché de Peterborough. Il mourut en 1718, âgé de quatre-vingt-six ans.

Ses divers écrits appartiennent plutôt à l'histoire et à l'érudition qu'à la philosophie. Celui cependant qu'il appelle philosophique et qui l'est en effet, est un traité de droit naturel qui n'a de l'érudit que d'être écrit en latin; car tout y est fondé sur le rai-

[1] *De Legibus naturæ disquisitio philosophica*, Lond., 1672.

sonnement, et non sur des citations d'auteurs. Cumberland a un parti pris, et il nous l'annonce tout d'abord, c'est de ne puiser ses principes ni dans les opinions et les autorités antérieures, ni dans certaines idées que la raison concevrait pour ainsi dire *a priori*, ni enfin dans la révélation. Son principe à lui qu'il pose objectivement en quelque sorte, c'est le bien commun de tous les êtres raisonnables. Ce principe est, si l'on peut se servir de cette expression, rendu exécutoire par un sentiment naturel de bienveillance qui pousse tous les hommes à désirer, à réaliser ce même bien commun ; et l'accord de ce principe confirmé par l'ordre des choses avec ce sentiment trouvé dans la conscience humaine, atteste assez une loi de nature à laquelle nous devons obéir.

On pourra dès à présent remarquer que sans qu'aucune de ces propositions soit fausse, aucune n'est démonstrative, et elles supposent d'autres principes qui auraient besoin d'être posés comme évidents, ou s'ils ne le sont pas, prouvés. D'abord Cumberland est trompé, ainsi que tant d'autres, par le double sens qu'offre en latin, comme en anglais d'ailleurs et en français, le mot de *bien*. Le bien est le nom tour à tour du bon en soi et du bonheur, de ce que la raison approuve et de ce que la nature désire. L'un et l'autre se confondent souvent ou du moins coïncident ; mais il reste à prouver qu'ils soient inséparables. La première acception du bien comme désirable domine certainement dans l'expression de bien commun ; et le principe pourrait être réduit à ceci, que nous devons désirer et

faire tout ce qui contribue au bonheur de tous. La proposition ne manquerait assurément pas de vérité; mais il resterait à dire pourquoi *nous devons* faire ce qu'on vient de dire. L'obligation est assumée dans le principe ; elle n'est ni évidente, ni démontrée.

Cumberland serait tombé d'accord de ces observations. Il n'aurait pas fait difficulté de convenir qu'il a commencé par poser des théorèmes et qu'il en doit la démonstration. Et en effet, il travaille dans tout son livre à la donner, en suivant une marche à quelques égards mathématique. Car il s'attache à démontrer que l'ordre des choses est conçu pour la conservation, le bien-être, la perfection des êtres raisonnables, et que s'il en est ainsi, ce ne peut être que la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi. La loi de nature était donc une loi divine, et en quelque sorte une loi pour Dieu même. Il ne se l'était imposée que parce qu'il la trouvait bonne, et cela suffirait pour assurer à cette loi une sanction religieuse. Mais Cumberland insiste peu sur cette idée, qui n'est pour ainsi dire pas de son sujet, et il s'attache bien davantage à prouver comment le bien commun est donné comme principe par la nature des choses. Les limites, les exceptions, les maux, les accidents de toutes sortes se présentent aussitôt comme de fortes objections; mais la réponse, c'est que, tout compte fait, tout compensé, l'ordre établi est bien plutôt conçu pour le bien que pour son contraire. C'est un calcul à faire, et le calcul, procédé auquel l'auteur est obligé de recourir dans tout son livre, achève de lui donner comme méthode une apparence mathé-

matique, comme morale, un caractère d'intérêt et d'utilité.

Il en est de même des moyens employés pour montrer que la bienveillance qui nous intéresse au bien de tous est raisonnnable. C'est encore par une sorte de calcul qu'on peut faire voir qu'à tout prendre, notre bonheur est lié à notre amour du bien de tous, et que les efforts et les sacrifices qu'il nous coûte sont, en fin de compte, bien au-dessous du prix que nous en pouvons retirer.

On devine par quelle filière de circonstances il faut passer pour rendre déductivement persuasive la thèse que l'auteur s'est donnée. La déduction est ingénieuse, minutieuse, parfois artificielle, toujours lâche et verbeuse. L'auteur passe souvent à côté de grandes difficultés sans les résoudre. Souvent aussi il prend la peine de démontrer des vérités d'expérience vulgaire, qui n'auraient besoin que d'être énoncées. La lecture de l'ouvrage est fatigante, et il semble toujours en le lisant que l'on n'apprend rien ; on donne volontiers son assentiment au fond des idées, mais on ne se sent pas logiquement convaincu. L'arbitraire et l'indétermination des principes généraux s'étend comme un nuage sur toute la déduction qui leur sert de démonstration.

Et cependant l'ouvrage a un vrai mérite d'unité et de nouveauté. C'est une pensée d'une certaine hardiesse que celle de retrouver dans l'universalité des choses les lois morales de la nature, les fondements de tout ce qui est justice, droit, obligation, pour la vie publique et pour la vie privée. Si l'au-

teur n'écrivait pas en latin, s'il avait plus de talent, seulement plus de précision, de nerf et de brièveté, on croirait lire un bon ouvrage moderne, composé dans les idées qui ont eu cours en Angleterre après lui et longtemps après lui. Aussi Hallam, qui a consacré à Cumberlund un long et bienveillant examen, le loue-t-il d'avoir, malgré ses défauts, donné le premier exemple de traiter le droit naturel et la morale d'une manière qui n'est celle ni de l'antiquité ni du moyen âge, et ouvert en quelque sorte une école illustrée par de plus habiles que lui[1]. Le principe de la bienveillance et le calcul appliqué aux choses morales se retrouvent chez Hutcheson. Le bien général, l'utilité commune, le concours des intérêts individuels sainement entendus avec l'intérêt de l'humanité prise en massse a trouvé place dans Butler et plus encore dans Paley. L'école exclusivement utilitaire est allée encore bien plus loin dans le même sens. Il semble que cette manière intermédiaire de philosopher, aussi éloignée de Platon que d'Épicure, a quelque chose de pratique et d'honnêtement profitable qui convient à l'esprit britannique, qui caractérise en effet sa politique, et qui peut asseoir sur les principes moyens d'où Bacon fait dépendre les affaires et les fortunes humaines, *cette philosophie de fruit et de progrès* que Macaulay a si bien définie[2].

[1] *Litt.*, t. IV, ch. IV.
[2] « Axiomata media. » *Nov. Org.* L. I, A. 104. — Macaulay. *Essai sur Bacon.*

CHAPITRE V

BARROW. — TAYLOR. — TILLOTSON.

Comme presque tous les écrivains qui se sont mêlés de philosophie, ceux que nous venons de passer en revue appartiennent à l'Église. Ces universités que l'on regardait, que l'on regarde encore quelquefois comme les citadelles de l'esprit du moyen âge, avaient laissé pénétrer dans leur enceinte les lumières des temps nouveaux. L'ennemi était entré par la brèche ou quelquefois la garnison s'était insurgée. Nous en verrions des preuves frappantes, si nous nous occupions dès à présent du mouvement des sciences positives. Mais la théologie elle-même n'avait pas échappé à l'influence des débats de tant de sectes toutes issues de la Réformation du seizième siècle. La raideur de l'orthodoxie s'était assouplie. Les excès de doctrine avaient engendré la modération d'esprit; les luttes mêmes avaient amené la tolérance. Nous avons vu que Burnet qui, sévère jusqu'à la malveillance pour les partis, portait dans ses croyances une flexibilité éclairée, attribuait aux doctrines de conciliation écloses à Cambridge, à ce

qu'on appelait alors un platonisme chrétien, la formation d'un épiscopat digne de seconder les vues tolérantes d'un Guillaume III. On sait en effet que bien qu'élevé dans la doctrine de Gomar comme toute la maison d'Orange, ce prince calviniste fut un roi tolérant. Il disait à Burnet qu'il était pour *les décrets absolus*, ce qui veut dire pour l'absolue prédestination ; autrement, ajoutait-il, on ne saurait comment justifier le dogme de la providence. Mais il ne pouvait pas plus souffrir le fanatisme puritain que la bigotterie épiscopale ; il se vantait de tromper les exaltés de toute secte en leur refusant toute persécution, et il aimait à s'entourer de prélats qui, modérés dans la foi comme dans la conduite, jugeaient de la religion des gens par leur piété, et de leur piété par leurs vertus. Aux grands esprits la puissance apprend la justice.

Les heureux effets de cette politique religieuse se lièrent aux exemples et aux efforts des chefs les plus éclairés du clergé de l'État. L'esprit qui les guidait, l'enseignement qu'ils répandaient du haut de la chaire touche de trop près à la philosophie pour ne pas nous occuper un instant, et nous irons chercher sur le banc des évêques ces nouveaux philosophes de l'Église.

La restauration fut une réaction contre l'esprit révolutionnaire et le fanatisme religieux. Mais comme toutes les réactions, elle fut aveugle, injuste ; elle confondit la république avec l'anarchie, la liberté avec la licence, l'ordre avec le despotisme, la foi avec la superstition. Elle ouvrit la guerre de l'inté-

rêt contre l'enthousiasme. En matière d'opinion et de croyance, elle ne pouvait donc qu'être favorable au scepticisme, et çà et là se montra le doute, père de l'incrédulité. Cette disposition des esprits n'était pas cependant tellement puissante, tellement générale, qu'elle supprimât la discussion. Elle la favorisa au contraire, et sur les points nombreux qui n'excitaient pas la sollicitude politique des gouvernements, la controverse prit ses libertés.

Du choc des opinions, certains principes ressortirent pour les bons esprits. D'abord la nécessité d'établir fortement la religion naturelle, base de toute religion ; puis, de fonder sur cette base la religion révélée comme un complément essentiel, en montrant l'accord de la foi avec la raison. Sur les dogmes de la foi, il subsista une certaine dissidence ; mais les chefs les plus considérables du clergé se prononcèrent pour ceux qui coûtaient le moins à la nature humaine. En général, ils furent arminiens.

Quoi qu'on puisse trouver dans Hooker, avec un grand attachement à l'Église établie, les principes d'équité et de modération sur lesquels se fonde la tolérance religieuse, c'est plutôt à Chillingworth qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir le premier su rendre vraiment chrétienne cette cause si juste, et la soutenir avec autorité. On a vu les mêmes sentiments se montrer dans l'université de Cambridge. La manière dont Whichcot enseignait la religion devait conduire aux mêmes idées de respect pour la liberté de conscience, et par ses écrits comme par

sa conduite, Wilkins était fait pour encourager tous les bons esprits à cette heureuse réforme dans la Réforme même. Ces idées étaient tellement dans les besoins du temps qu'elles devaient peu à peu gagner l'épiscopat et s'allier même aux idées peu libérales qui secondèrent la restauration.

Isaac Barrow était entré, à quinze ans, au collége de la Trinité de l'université de Cambridge, en 1645. Neveu d'un évêque du même nom que lui, il était royaliste ; mais l'étude l'absorbait tout entier. Au bout de quatre ans, il devint *fellow* de son collége. Cependant il était peu satisfait de la physique des écoles ; il lisait avidement Galilée, Bacon, Descartes, et signala d'assez bonne heure son goût pour les mathématiques, en publiant un *Euclide* en 1655. Après un grand voyage en France et en Italie qu'il poussa jusqu'à Smyrne et Constantinople, il revint par Venise, l'Allemagne et la Hollande, et fut à son retour nommé professeur de grec à Cambridge, puis de géométrie au collége de Gresham (1662). L'année suivante, il eut la chaire de mathématiques qui porte à l'université le nom de Lucasienne. On dit que l'enseignement des mathématiques, à Cambridge, date de celui de Barrow. Il donna une édition d'Apollonius avec cette épigraphe en grec : *Dieu geometrise* et il ajoute : *Dominus (sic), quantus es geometra !* Mais, dit-il plus loin, Dieu voit d'un seul et même regard tout ce que saisissent les efforts successifs des hommes, et quant à lui-même, s'il aspire à Dieu, c'est surtout pour voir ainsi, non-seulement toutes les mathématiques, mais

bien d'autres choses encore et de bien plus grandes.

On sait que Barrow fut le maître de Newton ; il lui céda sa chaire en 1669.

A partir de ce moment, il s'adonna tout entier à la théologie ou plutôt à la prédication. On a observé qu'à l'époque de la restauration, il était avec Jérémie Taylor à la tête du clergé, et que malgré leur attachement connu à la monarchie, ils ne furent que tardivement distingués par la cour. Charles II est soupçonné d'avoir craint de confier au mérite les intérêts de l'Église. Ce qui est certain, c'est que Barrow n'obtint que cinq ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1672, le titre de *master* du collége de la Trinité. On dit qu'il s'en aperçut et qu'il se vengea par une épigramme[1].

Worthington qui l'avait connu et qui l'admirait, dit dans une lettre, dont le manuscrit est au *British museum*, qu'helléniste et géomètre, il était fait pour la philosophie naturelle; c'est, à bien y regarder, le sens de ces mots *he is a free philosopher*. Whewell, de nos jours son successeur à la maîtrise du collége de la Trinité, a écrit qu'il régnait alors à Cambridge une forte impulsion vers la philosophie naturelle et que Descartes y avait produit beaucoup d'impression, quoiqu'en dépit de ce qu'en a dit Whiston, la physique de Descartes n'y eût jamais prévalu[2].

[1] Te magis optavit rediturum, Carole, nemo;
Et sensit nemo te rediisse minus.

Buckle, *Hist. of civiliz.*, t. I, ch. VII, p. 359. Voy. la vie de Barrow par Hill, dans l'édition de 1859, et par Hughes, dans celle de 1830.

[2] Introduction aux œuvres latines de Barrow dans le tome IX des *Theological Works of I. Barrow*, ed. by A. Napier. Cambridge, 1859.

Cependant Whiston, suppléant et successeur de Newton dans sa chaire, devait en savoir quelque chose. Mais il est vrai que chargé de l'oraison académique de 1657, Barrow y soutint de nouveau que l'hypothèse de Descartes ne satisfaisait pas aux principaux phénomènes de la nature. Il préfère, ajoute-t-il, la philosophie à la philologie, parce qu'il aime mieux les choses que les mots. Il place très-haut les mathématiques, sans lesquelles on ne pourrait bien comprendre ni les anciens depuis Pythagore jusqu'à Aristote, ni les modernes de Galilée à Descartes. Pour ce dernier, il lui assigne une noble place parmi tous ceux qui ont contribué au réveil de la philosophie naturelle.

« Si *Verulamius* a parlé en maître de cette philosophie encore à naître, si Gassendi a renouvelé la doctrine d'Épicure, Magneri celle de Démocrite[1], Digby celle des péripatéticiens, d'autres celles de Philolaus, Gilbert la science magnétique, Fludd celle de la chaleur et les théories chimiques, sans parler de Telesio et de Campanella, Descartes, homme excellent sans contredit et plein de génie[2], sérieusement philosophe, a, ce semble, consacré à l'étude de cette philosophie des ressources telles que n'en eut jamais aucun autre, je veux dire une rare habileté en mathématiques, un esprit que la nature et l'habitude avaient rendu le plus patient des méditatifs, un jugement libre de tous préjugés et des lacs des erreurs populaires, riche en outre d'expériences nombreuses, certaines, bien choisies, maître de grands loisirs, délivré par sa propre volonté de la lecture des livres inutiles et des distractions du siècle, sans compter une incomparable pénétration et des facul-

[1] Magnen, médecin français, qui vivait dans les premières années du dix-septième siècle, auteur de *Democritus reviviscens sive de Atomis*, Paris, 1646.
[2] *Ingeniosissimus.*

tés éminentes, tant pour penser clairement et distinctement, que pour exprimer pleinement et lumineusement sa pensée [1]. »

Et puis après ce magnifique éloge, il n'approuve qu'avec restriction les lois que Descartes a données de la force et du mouvement. Dans ses poésies latines qui roulent aussi sur des questions scientifiques, le nom de Descartes revient encore, et sur son hypothèse cosmologique, Barrow a fait une ode. Si donc Descartes manquait de disciples à Cambridge, on voit qu'il ne manquait pas d'admirateurs. Stewart et Whewell trouvent beaucoup de bonne métaphysique dans les ouvrages mathématiques de Barrow [2]. La philosophie que nous glanons dans ses sermons n'est pas plus mauvaise. Il était de ces ecclésiastiques modérés qui pensaient comme Arminius sans en faire grand bruit, qui dans les sentences de damnation du Symbole d'Athanase ne voulaient voir de menaces que contre l'incrédulité volontaire et générale [3].

Sans analyser tous ses sermons, ce qui serait infini, nous croyons en donner l'esprit en disant : La religion est aimable ; car ses vues sont celles de la sagesse, et la sagesse est douce. Le premier don de la sagesse est de nous faire connaître la vraie religion qui ne consiste pas dans de prétentieuses professions de foi, dans une attache obstinée à quel-

[1] *Works*, t. IX, Orat. p. 86 et suiv.

[2] *Hist. des Sc. métaph.*, t. I, part. I, ch. II. — *Lect. on the hist. of mor. philos.* Cf. *The math. Works of Barrow*, ed. by Whewell, Camb., 1860.

[3] Id., ib. Orat. *de tribus symbolis*.

que secte, à quelque subtile orthodoxie, dans une soumission toute politique de l'esprit, mais dans une pratique réelle du bien, dans un sincère amour de Dieu. Car l'œuvre propre de l'homme, le grand objet de la vie est de suivre la raison, dont la lumière brille en nous comme un rayon du ciel. Elle seule peut nous guider dans l'étude de la nature et de nous-mêmes, seule voie pour arriver à l'amour de Dieu, puisque ses œuvres nous donnent le spectacle de sa sagesse.

La raison nous est nécessaire pour savoir à qui nous devons obéir. Il nous faut avoir les yeux ouverts pour reconnaître les guides que nous devons suivre. Sans doute, et la raison nous l'apprend, une idée adéquate de Dieu est au-dessus de notre portée ; mais nous n'en devons pas moins consacrer toutes nos facultés à le connaître. Dieu est l'objet propre et naturel de notre âme[1]; de notre âme comme intelligence et comme amour, car il est éminemment intelligible[2] et infiniment aimable. Aristote dit que chaque chose est dans l'ordre de la vérité ce qu'elle est dans l'ordre de l'être (*Met.* II, 1). Rien n'est donc aussi vrai que Dieu, et l'intelligence est faite pour la vérité. Les siècles ont été stériles en découvertes ; ils ont à peine produit un théorème incontestable de philosophie naturelle, une maxime infaillible de morale et de politique, tant ce sont choses compliquées et délicates. Dieu de sa nature est simple, un, immutable. Aussi tout

[1] « God is the most proper and connatural object of our mind. »
[2] « He is most intelligible. » T. IV, *Serm.* 64, p. 477.

le monde a-t-il de Dieu quelque notion. Il a fallu une cause plus que naturelle [1] pour nous éloigner de Dieu; mais nous ne sommes pas tellement ruinés, tellement corrompus, qu'il ne nous reste aucune aptitude naturelle, aucune tendance à le connaître.

Il n'est est pas moins vrai que son essence et ses attributs sont incompréhensibles. Ainsi il faut renoncer à expliquer la Trinité par des raisonnements empruntés à la lumière naturelle, par des similitudes tirées de l'expérience. Toutes nos idées sont *originairement innées dans notre esprit*, ou nous sont venues par l'observation. Les unes comme les autres sont inapplicables ici. Il y a tant de choses dans la nature même dont nous nierions la possibilité, si elles ne nous étaient rendues manifestes par l'expérience. Ce qui nous est révélé de Dieu est encore plus incontestablement vrai. Il faut donc, au lieu de nous livrer à de vaines recherches, embrasser le mystère dans une pieuse crédulité et adorer *le gracieux accord*, et pour ainsi parler, la confédération (*confederacy*) des *trois glorieux*, le Père, le Fils de Dieu, le Saint-Esprit. L'incrédulité ne naît souvent que faute d'examen. La foi exige une étude assidue comme la science. Ne contient-elle pas une haute philosophie à laquelle les anciens sages tentaient vainement d'atteindre? La connaissance que nous obtenons par la foi est si claire que le paysan, l'ouvrier, le stupide même en savent plus par elle que

[1] *Preternaturally.*

les plus raffinés des beaux esprits. Un enfant élevé dans la religion nous dira que c'est Dieu qui l'a fait ; il en sait plus qu'Aristote et Démocrite. Loin d'être déraisonnable, la religion ne commande que de se conduire suivant la raison. D'autres religions se sont réclamées de leur antiquité, appuyées sur la politique. Le christianisme ne s'est confié que dans le mérite de sa cause. La doctrine prouve son excellence en améliorant l'humanité. Aussi Dieu ne nous permet-il pas seulement d'user de notre raison, il nous le commande. Exiger la foi sans la raison, c'est demander une impossibilité. Nul ne peut croire, s'il ne sait quoi ni pourquoi [1].

Ce résumé d'une doctrine disséminée dans neuf volumes suffit pour faire connaître le tour d'esprit de Barrow, mais non son talent. Trois sermons qui se suivent et où l'existence de Dieu est prouvée par la constitution du monde, par celle de la nature humaine, par le consentement universel, forment un véritable traité de religion naturelle où l'on peut ne rien trouver de bien neuf, mais où tout est présenté sous une forme excellente [2]. Peut-être une sorte de contradiction aura-t-elle été remarquée. Barrow dit une fois que rien n'est plus intelligible que Dieu, et ailleurs il insiste sur le mystère incompréhensible de la nature divine. Sa pensée est, je crois, que le Dieu de la pure raison est pleinement intelligible dans la mesure où il doit l'être

[1] *Works*, t. I, *Serm*. 3 ; II, 16, 24, 25, 27 ; III, 3, 48 ; IV, 50. 64 ; V, 1, 2, 6.
[2] Id , t. V, Serm. 6, 7 et 8.

pour être connu et affirmé, mais que ce que la révélation ajoute à la raison touchant la Divinité doit être accepté sans être compris, précisément parce que ce n'est pas la raison, mais la révélation qui nous l'enseigne. Barrow soutient qu'il est raisonnable de croire, qu'il y a d'excellentes raisons pour cela ; mais il n'est évidemment point partisan de l'application du raisonnement au dogme, et trouve plus sage d'adorer que de discuter. Dans l'état des croyances, c'étaient les esprits larges et tolérants qui aimaient mieux faire du christianisme un mystère qu'une théologie. Il est visible que bien que correct dans ses expressions dogmatiques, Barrow ne s'attache point à reproduire les termes exacts des symboles. Il n'avance rien de la Trinité qui ne soit orthodoxe, mais il ne répète pas tout ce qui est orthodoxe. Il dit que le Christ est le fils de Dieu ; mais je doute qu'il dise nulle part que Jésus-Christ est Dieu. Il serait téméraire de le soupçonner de n'être pas trinitairien ; mais évidemment il admettait une certaine latitude dans l'interprétation du dogme, et ne voulait point, par l'inflexibilité de ses expressions, exclure du giron de l'Église ceux qui ne prenaient pas à la lettre les formules sacramentelles d'Athanase.

C'est d'ailleurs un de ses plus beaux écrits que sa défense de la Trinité[1]. En tout, le talent du prédicateur me paraît d'un ordre très-élevé. Un excellent critique a remarqué que Pascal devait sa supériorité

[1] *A defence of the blessed Trinity*, t. IV, p. 102.

comme écrivain à l'union de ce qu'il appelait lui-même *un esprit géomètre* et d'une vive imagination dans un cœur ému. Je ne comparerai pas le style de Barrow au style de Pascal. Mais je crois rencontrer dans les sermons du premier, avec la justesse d'un esprit rompu aux mathématiques, la chaleur de conviction qui rend éloquent. Il a des passages admirables, et qu'il me semble que ses émules n'ont point égalés. On raconte que lord Chatham qui se connaissait en éloquence recommandait à son fils, pour être orateur, de lire les sermons de Barrow.

Jérémie Taylor est plus connu comme prédicateur que Barrow. Sa réputation est même venue jusqu'en France où certainement il a peu de lecteurs.

Il était né en 1613, et il mourut en 1667. Sorti d'une condition modeste, élevé gratuitement à Cambridge, il obtint de Laud une place de répétiteur à Oxford, puis de pasteur à Uppingham, se fit connaître et fut nommé chapelain de Charles Ier. Disgracié par le parlement, il vécut dans l'obscurité jusqu'à la restauration, reparut à Londres, et malgré son zèle pour la royauté et l'épiscopat, il fut relégué en Irlande dans l'évêché de Down et Connor. Il avait cependant épousé en secondes noces une fille naturelle de Charles Ier, mais il appartenait à la partie modérée du clergé anglican. Il ne fut jamais en faveur.

Ses nombreux sermons ne sont pas de notre sujet. La chaire chrétienne a produit des chefs-d'œuvre; mais elle n'a pas besoin de chefs-d'œuvre pour se

faire admirer. En général, l'art de parler en public, surtout de remuer une réunion d'hommes, n'exige pas la perfection. Les discours de Cicéron lui-même ne nous paraissent pas aussi persuasifs, aussi entraînants qu'ils l'ont été de son temps, du moins s'il faut l'en croire. Le talent de parler conformément aux circonstances a besoin des circonstances pour être apprécié. Le lecteur de sang-froid, la postérité qui est toujours de sang-froid exigent des compositions oratoires une excellence absolue, et pour ainsi dire, une beauté éternelle qu'elles n'étaient pas tenues d'avoir. L'auditoire d'un prédicateur en particulier ne réclame de lui ni la nouveauté des aperçus, ni l'élégance achevée de la diction, ni la précision des termes, ni la rigueur de la méthode et de la déduction. Pourvu que les raisons soient claires et faciles à saisir, que les peintures soient vives et animées, que le talent de l'amplification soit accompagné de verve et de mouvement, si d'ailleurs on y joint le ton de la sincérité et un débit sympathique, le succès est assuré, et quelquefois même un grand succès. Taylor avait certainement les premières de ces qualités, et probablement les secondes. Sa renommée nous paraît donc justifiée. Quoiqu'il n'égale pas le style savamment orné et pourtant pathétique de Massillon, l'ordre et la solidité de Bourdaloue, toujours si mesuré, si plausible, si exact dans son argumentation parfois puérile, mais constamment sensée, il peut leur être comparé sans désavantage ; il a plus de naturel que l'un, plus d'idées que l'autre, et certaine-

ment plus de science et de réflexion que tous deux.

Les Anglais lui reprochent d'être trop rhéteur. Sa diction est ornée, et il cherche les traits d'esprit. La rudesse dont on accuse le style de Barrow se concilie pour nous avec une plus véritable éloquence; elle est l'empreinte d'un esprit plus vigoureux. Taylor, plus abondant, mais diffus et souvent confus, prêche comme on plaide. Il met sur la même ligne les banalités et les pensées heureuses. Il ne sait pas ménager et graduer l'intérêt. Il dit tout et ne choisit pas. La multiplicité des citations était toujours à la mode; Barrow lui-même ne s'en privait pas; l'érudition luxuriante de Taylor les prodigue. Mais il était animé et raisonnable; l'un de ces mérites est de tous les temps, l'autre était du sien.

Ce que nous disons de ses sermons peut se dire de ses ouvrages dont seulement deux se recommandent à nous : *Ductor dubitantium* et *the Liberty of prophesying* [1].

Le premier n'est pas, comme on pourrait le croire, une réfutation du scepticisme. Le sujet en est mieux expliqué par le second titre : *la Règle de conscience* [2]. C'est proprement un livre de casuistique; mais à l'époque où il fut écrit, il ne pouvait l'être sans que l'auteur considérât ce que c'est que la conscience en général et la loi qui la gouverne; c'était toucher à la morale philosophique, aussi Taylor qui reconnaît

[1] *The Whole Work of J. Taylor* by Reginald Heber. 15 vol., Lond., 1828, t. XI et t. VII.
[2] *The Rule of Conscience,* publié en 1660.

pour ses maitres Hooker et Antonio de Dominis [1], dit-il, en s'appuyant d'autorités païennes, que la conscience n'est pas autre chose que Dieu en nous [2]. On peut dire qu'elle est soumise à la loi naturelle pourvu que l'on n'entende pas que cette loi, c'est la nature qui l'a faite. La première loi de nature serait pour chacun le droit de faire ce qu'il veut ; car toutes les natures se valent. La nature ne fait pas de loi. Ce qu'on appelle la loi naturelle est l'ouvrage de Dieu. Elle est naturelle en ce sens que Dieu l'a donnée à la nature humaine. C'est une révélation naturelle de Dieu. Aussi est-elle universellement obligatoire et supérieure à toutes les autorités humaines. Elle est le fondement de toutes les lois. Comme elle existe par l'ordre de Dieu, son caractère obligatoire est consacré par la religion et confirmé par la nécessité. De ces idées générales, Taylor dérive une série de règles précises, destinées à diriger la conscience, les unes applicables à tous les temps, les autres provoquées surtout par les questions de conduite qui naissaient des circonstances. On peut dire que c'est un manuel de morale à l'usage des chrétiens après une restauration.

[1] Évêque Dalmate, qui ayant embrassé le protestantisme, vint en Angleterre, et protégé par Jacques Ier, écrivit contre l'Église romaine et publia le *De Republica ecclesiastica* (Londres, 1617). Le repentir le ramena à Rome où il abjura ses erreurs, puis se rendit de nouveau suspect, et fut enfermé, par ordre du pape Urbain VII, au château Saint-Ange. Il y mourut (1624), et l'Inquisition fit brûler son corps et ses écrits.

[2] Cette belle pensée qui est comme le fond de la doctrine, est de Tatien qui, chose singulière, la devait à Ménandre. *Works*, t. XI, ch. I,

La religion chrétienne n'a été qu'une régénération de la lumière naturelle. Il ne pouvait être question d'une nouvelle loi, d'une nouvelle moralité. La loi naturelle suffisait pour conduire l'homme à la fin pour laquelle il était créé. La loi du Christ a rendu plus clairs et plus distincts et cette fin et les moyens de l'atteindre. Comme ce qui est vrai dans une science est vrai dans une autre, comme la vérité ne saurait être contraire à la vérité, on ne peut opposer la raison à la religion, seulement il ne faut pas que la raison s'éprenne d'une vaine ou fausse philosophie, et comme saint Thomas, par exemple, fasse un mélange de la théologie chrétienne et de la métaphysique d'Aristote. On ne peut déclarer incompatibles la religion et la raison qu'en adoptant contre la raison les objections du scepticisme; ainsi ont procédé les papistes qui veulent tout subordonner à l'autorité, les enthousiastes qui se disent inspirés du Saint-Esprit, les esclaves de la lettre qui n'admettent d'autre règle que l'Écriture. Mais la raison est nécessaire pour juger de la valeur de l'autorité, de la réalité de l'inspiration, du sens de l'Écriture. Seulement la raison doit discerner le genre de preuve qui convient à chaque genre de vérité; et reconnaissant ainsi la vérité de la religion, elle constatera qu'au fond la religion est la raison même. Les contradictions ne sont qu'apparentes; car ce qui est juste est juste à jamais.

Cette thèse du rationalisme chrétien est développée un peu longuement, mais avec beaucoup de franchise et de sagacité. Nous ne connaissons pas

d'exemple d'une démonstration plus complète de la maxime : Dieu ne peut avoir deux volontés; car il est un et simple.

La même doctrine remplit le traité sur la liberté de prophétiser qui du reste est antérieur (1647). Prophétiser, *prophesy*[1], doit se prendre ici pour parler d'inspiration, ou plus généralement pour prêcher la religion; c'est la liberté de propagande. Il s'agit, bien entendu, d'une propagande chrétienne. Mais une si grande latitude est accordée à l'interprétation, à l'éclectisme théologique (c'est l'expression de Taylor), que la restriction ne sera pas fort pesante pour quiconque ne se pose pas en adversaire des vérités fondamentales de toute religion. Les trois points que Taylor s'attache à établir sont : 1° que le devoir de la foi est complétement rempli par quiconque adhère au Symbole des apôtres; 2° que l'hérésie ne peut consister dans telles ou telles opinions spéculatives, et qu'il n'y a pas hérésie là où se rencontrent la piété et une croyance proportionnée à la capacité de l'esprit; 3° que sur toutes les questions qui ne sont ni absolument nécessaires, ni textuellement déterminées, toute interprétation de l'Écriture est difficile et incertaine.

On voit que Taylor adopte la doctrine flexible des articles fondamentaux. Il n'est pas besoin de dire qu'il n'enferme pas la raison dans le cadre étroit des symboles et des professions de foi. Il les attaque même avec beaucoup de hardiesse. Il est assuré-

[1] Προφητεύειν, dans le sens du verset 31 de I Cor., XIV.

ment un des premiers théologiens qui ont le plus nettement séparé la religion et l'orthodoxie.

Hallam qui l'a soigneusement analysé et jugé avec quelque sévérité tout en adoptant ses principes, remarque qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même[1]. On ne peut s'en étonner, quand l'œuvre est aussi volumineuse et prouve moins de rigueur méthodique que d'abondante facilité. Puis, Taylor était évêque, fort attaché à l'épiscopat, et on lui a reproché d'avoir sous la restauration essayé de restreindre les droits de la conscience qu'il étendait si largement la veille de la république. Dans la dédicace de son traité *on Episcopacy*, il convient d'avoir fait jadis un peu trop grande la part du feu[2]. Écrivant pour l'Église dont il était alors un des dignitaires, il fallait bien qu'il parlât de tradition et d'autorité. Ce sont deux mots qu'il abandonne, lorsqu'il parle de foi, puisqu'il n'admet que la foi libre et raisonnée. Il y avait deux manières de rendre la liberté aux convictions religieuses ; l'une, la tolérance absolue qui avait en théorie l'inconvénient de favoriser la multiplication des sectes, et qui excitait les scrupules du clergé même éclairé, par la crainte de tolérer jusqu'à l'incrédulité ; l'autre qu'on appelait *la compréhension* était un système qui comprenait dans le sein de l'Église le plus grand nombre possible de dissidents, en n'exigeant d'eux qu'une conformité réduite à un très-petit nombre de points, souvent même

[1] *Hist. de la Litt.*, t. III, ch. II.
[2] Taylor, *Relig. Life*, ch. II, p. 72.

purement verbale. Ce système de conciliation analogue en principe à celui que Leibniz proposait à Bossuet et que Bossuet ne voulut jamais comprendre, peut convenir à un gouvernement et à un clergé associé à la pensée gouvernementale. Telle était l'Église anglicane, telle du moins devait la concevoir Jérémie Taylor, et c'est encore avec les mêmes idées que ses défenseurs les plus éclairés la présentent, comme le régime le plus large et le plus libéral, s'il est sainement entendu et politiquement pratiqué. C'est à ce titre qu'un des ministres les plus éminents de cette Église, le savant doyen de Westminster, M. Stanley, défend encore aujourd'hui sa constitution contre les atteintes qui lui ont naguère été portées [1]. Je n'en crois pas moins la liberté des sectes un système plus favorable aux droits de la conscience comme à la puissance, à l'intensité du sentiment religieux.

Voltaire a fait parmi nous la réputation de Tillotson. Il l'a faite et il l'a compromise. Malgré ses éloges suspects, il ne faut pourtant parler qu'avec respect d'un primat d'Angleterre, le représentant et le guide de cette réunion de prélats sages et pieux qui ont essayé dans le gouvernement de l'Église la révolution que Guillaume III accomplit dans le gouvernement de l'État, c'est-à-dire l'union du pouvoir et de la liberté.

C'était si bien la même cause qu'on ne voit aucun

[1] *An Address on the connection of Church and State*, by A. P. Stanley. Lond., 1868.

de ces prélats qui n'ait par quelques points sympathisé avec les principes de la révolution. Tillotson, qui né en 1630, est mort en 1694, avait été élevé au collége de Clare à Cambridge où dominait alors le puritanisme. Mais son esprit s'élargit et se modéra dans la lecture de Chillingworth, dont toute sa vie il conserva les principes et suivit les leçons. Prêtre à trente ans, précisément vers l'époque où il abjura les rigueurs calvinistes et embrassa les doctrines épiscopales, il administra deux paroisses, puis appelé comme prédicateur à Lincoln's Inn, il se fit connaître dans la capitale. La révolution de 88 le trouva chanoine à Saint-Paul et l'en fit doyen et clerc du cabinet du roi, qui le traita comme un ami. Archevêque de Cantorbéry en 91, il devint le chef et le modèle de l'Église latitudinaire ou plutôt de l'Église libérale, si bien faite pour comprendre et pour soutenir la politique d'un Guillaume III. Lorsqu'il mourut, regretté du roi et pleuré par la reine, on essaya d'attaquer sa mémoire, à raison de ses relations avec Locke, avec les amis de Locke, Limborch et Le Clerc. On dit même qu'il avait eu quelque liaison avec Thomas Firmin regardé comme le fondateur de la secte unitairienne. Sa tolérance seule ne pouvait manquer de le faire accuser de socinianisme. Burnet, qui l'en défend expressément, prononça son oraison funèbre. Il dit lui-même qu'il resta en deçà de sa pensée par crainte qu'une louange trop franche n'excitât l'envie contre une si pure renommée. Mais dans son histoire, il rend une éclatante justice aux vertus et au caractère de celui qu'il

déclare le premier prédicateur de son siècle. Ce jugement ne paraît pas avoir été infirmé par la publication des œuvres de Tillotson, dont il ne tarda pas à paraître deux ou trois éditions. Warburton, qui en donna la plus complète plus de soixante ans après sa mort, et qui ne péchait point par l'excès d'indulgence, justifie par ses éloges le sentiment des contemporains éclairés.

Le témoignage de Burnet nous fait bien connaître dans quelle mesure Tillotson et lui s'associaient aux opinions et aux sentiments que froissait le gouvernement des Stuarts et qui devaient un jour le renverser. Tous deux obtinrent la confiance de lord Russell dans ses derniers jours. « Il vit souvent Tillotson, dit Burnet, pendant la dernière semaine. Nous étions d'avis, ce digne théologien et moi, que l'opposition était allée trop vite et trop loin. Dans l'état où était l'Angleterre, nous ne regardions pas que la résistance fût encore suffisamment légitimée. A cela, lord Russell répondit qu'il n'avait pas le loisir d'entamer une discussion de politique, qu'il croyait en deux mots qu'un gouvernement limité par les lois n'était qu'une chimère, si les gouvernés n'avaient pas le droit de maintenir ces limites par la force, et que ce droit une fois retranché, tout demeurait à la discrétion du souverain, ce qui était contraire aux idées qu'il avait eues toute sa vie sur notre constitution. »

Et Burnet ajoute : « Tillotson et moi nous étions dans la voiture qui le conduisit au lieu fatal[1]. »

[1] T. III, p. 313 et 319.

Quoique Tillotson ait dignement paru dans la chaire évangélique, il est probable que la sagesse et l'élévation de ses vues, la pureté et la noblesse de son caractère, la douceur et la bienveillance de son âme ajoutaient, plutôt qu'un talent supérieur, à l'autorité de sa parole. Il serait malaisé de lire tous ses sermons qui se comptent par centaines, et il n'a point fait de livre considérable. Il avait projeté, peu après sa promotion à l'archevêché de Cantorbéry, de composer en latin tout un système de religion naturelle et révélée, et l'on n'en a conservé que le plan écrit de sa main ; c'est une somme théologique distribuée en quatre parties, la religion naturelle, la révélation divine, la religion chrétienne et le devoir de l'homme et du chrétien[1]. Trente-trois des sermons qui se suivent peuvent donner quelque idée de ce qu'aurait pu être ce cours de christianisme. Dans toute la prédication de Taylor, on voit revenir sans cesse ces mots de religion naturelle que l'on a si souvent cherché à décrier. A chaque instant, Tillotson invoque à son tour la religion naturelle comme le plus solide fondement de la foi et de la morale chrétienne[2]. Tout dogme doit être d'accord avec la perfection de Dieu. C'est la pierre de touche de toute croyance religieuse ; et la perfection de Dieu nous est connue par la lumière naturelle.

Naturellement il ne put éviter l'accusation de socinianisme. C'est pour la repousser qu'il a com-

[1] *The Works of John Tillotson*. 3 vol., Lond., 1752, t. I.
[2] T II, Serm. 47, 49, 58, 61 ; t. III, Serm. 166.

posé son quarante-troisième sermon, travaillé et retouché avec soin[1]. Il y répète, explique et développe tout ce que le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean nous apprend touchant *le Verbe qui était au commencement avec Dieu et qui était Dieu, et par qui toutes choses ont été faites*. Il était, dit-il, une émanation de Dieu, son premier né de toute éternité, mais il n'était pas Dieu le père, qui est la source de la divinité. Telle est cette distinction des personnes dont parlent les théologiens pour exprimer un mystère qu'on ne saurait comment exprimer mieux. Le Verbe était donc Dieu comme participant de la nature divine et par voie de dérivation, comme la lumière est dérivée du soleil.

Ce langage, irréprochable en soi, au moins pour des juges bienveillants, pourra paraître à d'autres calculé pour éviter la doctrine absolue de la consubstantialité qui elle-même rend faiblement le mot grec qu'elle traduit. Mais il est présumable que Tillotson et les prélats de son école, tout en reconnaissant la divinité du Christ, réservaient à leurs coreligionnaires le droit de se faire de ce dogme une interprétation doctrinale, où des critiques rigoureux auraient aperçu quelque teinte de sabellianisme ou d'arianisme. Au moins cette faculté laissée à chacun de définir, au gré de sa raison, un dogme assurément fondamental, a été, pendant plus d'un siècle, la ressource de ceux qui, dans l'Église et hors de l'Église, ont voulu en Angleterre penser li-

[1] *Works*, t. I, p. 400.

brement et rester chrétiens. On peut même dire qu'elle a été tacitement admise dans tout le protestantisme pendant le même temps, et aujourd'hui même, on n'y a pas renoncé, quoiqu'il y ait moins de sectes et surtout d'individus qui en profitent. C'est une liberté qu'on tient plus secrète.

Quoi qu'il en soit, après Taylor et Barrow, Tillotson, l'ami de Guillaume III, Burnet son historien et son panégyriste, plus tard, Hoadly, qui semble avoir poussé l'interprétation du dogme de la Trinité jusqu'au seuil de l'unitairianisme, me paraissent composer l'élite d'un haut clergé, tel qu'on le devrait souhaiter à toute société et à toute époque. Leur pensée intime sur un dogme déterminé n'est ou ne doit être que du domaine de la spéculation. Ce qui importe au bien et à l'honneur de la religion comme de la société, c'est l'union d'une piété sincère et d'un vrai zèle pour la propagation des principes et des vertus du christianisme, avec un scrupuleux respect pour les droits de la conscience et de la raison, pour la liberté de penser et de croire donnée du ciel à l'humanité. Les prélats que nous avons nommés ont été bien près de réaliser cette union si rare. Avouons-le avec regret, elle n'a pas cessé d'être rare, et dans les communions comme aux époques plus voisines de nous, les exemples n'en frappent pas souvent nos yeux. L'Église même la tient pour suspecte et se défie de ceux qui ne voudraient pas la voir conduire comme une armée en pays ennemi.

CHAPITRE VI

WHITBY. — HALYBURTON.

On ne sait comment classer un théologien versatile, qui a cependant laissé un ouvrage où il essaye, non sans quelque talent, de négocier une alliance entre la raison et la foi. Daniel Whitby est un de ces écrivains dont lord Herbert de Cherbury a excité la pensée, qui même pour le combattre se sont inspirés de lui et qui l'ont imité en contestant ses principes. Il était né en 1638, et après une éducation complète à l'université de Cambridge, il en sortit *fellow* du collége de la Trinité. Il entra dans l'Église, et portait le titre de chantre de la cathédrale de Sarum (Salisbury). On dit qu'il soutint d'abord énergiquement le dogme de la Trinité, puis tourna au socinianisme, dans lequel il mourut en 1726. Quarante-trois ans auparavant, il avait publié un *Conciliateur protestant*, qui fut brûlé par l'ordre de l'université d'Oxford; et onze ans avant de mourir, il imprimait un Discours sur

la nécessité et l'utilité de la religion chrétienne [1].

A une thèse orthodoxe il donne une base philosophique : c'est l'existence, la certitude et l'importance de la loi naturelle. Après avoir prouvé et développé son thème par l'autorité de la raison et des textes sacrés et profanes, il semble attribuer à cette révélation primitive le rang d'une religion aussi formellement que l'a fait lord Herbert, et comme lui, il serait prêt à la trouver suffisante, s'il ne remarquait qu'elle s'est corrompue parmi les juifs et les païens, et cette corruption a rendu une autre révélation nécessaire.

Cette manière de raisonner dont on trouverait des exemples dans notre temps, est certainement plus philosophique que chrétienne. Elle fonde la foi sur des notions de sens commun, sur les idées que l'homme a de lui-même par lui-même, et non sur cette théorie toute spéciale de la déchéance de l'homme et du péché inexpiable qui est le fond et la raison du christianisme, et notamment du christianisme protestant. Whitby ne devait donc ni représenter, ni satisfaire le monde religieux de son temps, et il doit être compté dans cette école d'apologistes dont Locke est sans doute le plus célèbre. Il n'en est pas moins digne d'attention, et ses idées doivent être indiquées

Toute religion, dit-il, comme toute loi naturelle, suppose un Dieu de justice qui veut être honoré. Le christianisme contient des dogmes que la nature

[1] *A Discourse of the necessity and usefulness of the christian Religion*. Lond., 1715

n'aurait pas découverts sans une révélation; mais les préceptes pratiques qu'il impose ne sont en grande partie que les résultats de la religion naturelle, traduite pour notre utilité en règles simples adaptées à l'intelligence des plus humbles et recommandées à notre imitation par les exemples parfaits de notre Dieu et de notre Sauveur. Ces lois morales sont implantées dans nos cœurs d'une manière générale, non que Dieu ait en nous mis des idées innées, et marqué des impressions naturelles dans toutes nos âmes; car alors il n'y aurait pas besoin de raisonnement pour déduire les notions morales les unes des autres; mais parce que Dieu nous a munis d'un principe de raison, de jugement, de réflexion, qui nous rend capables d'en discerner immédiatement, quoiqu'après examen, la vérité et la justice. Ces devoirs dont l'auteur donne ensuite le dénombrement usité, ne sont pas l'ouvrage de la tradition, encore moins d'une éducation superstitieuse; c'est une lumière vivante qui nous les montre dans tout leur jour. Elle s'était cependant obscurcie chez les juifs et chez les païens. Ici Whitby suit d'assez près, pour la combattre, la thèse soutenue dans *la Religion des Gentils* de lord Herbert. Il montre les saines idées corrompues ou détruites par les faux systèmes et les faux cultes, et il voit là l'éclatante preuve qu'il fallait bien que Dieu ranimât le sentiment du bien énervé et perverti; alors il envoya de pauvres pêcheurs pour enseigner une providence céleste et une âme immortelle. La singularité du moyen atteste une divine assistance. Pensez à la

nouveauté des doctrines, à la rapidité du succès, et dites-nous ce que les plus grands sages ont fait de comparable.

Tout ce morceau bien conçu, bien disposé, où, sans de grandes recherches, l'auteur a semé des citations intéressantes, contient une argumentation forte et suivie, et les mouvements du style sont heureusement indiqués. Il ne faudrait qu'un peu plus d'art dans l'exécution pour que ce passage fût éloquent. On voit que l'ouvrage est bien une réfutation implicite de lord Herbert; mais elle s'adresse aux conséquences plutôt qu'au fond de sa doctrine, car elle s'appuie sur des principes communs, et c'est assurément la manière de différer de lui qui le contredit le moins. Aussi Whitby, même lorsqu'il l'a en vue, se garde-t-il de l'attaquer; il le désigne plutôt qu'il ne le nomme[1].

A son objection prise de l'horreur des sacrifices humains, mise en contradiction avec le dogme d'une rédemption opérée par la mort sanglante d'une victime sainte, il fait une réponse que je donnerai en substance, parce qu'elle témoigne de l'embarras qu'on éprouve, quand on veut expliquer des mystères par des raisons.

Les sacrifices humains étaient odieux, parce que ce ne sont pas les victimes qui s'offraient elles-mêmes, et que le sacrificateur était sans droit pour en disposer. Mais on ne saurait comparer Agamemnon immolant sa fille au fils de Dieu, hostie volontaire

[1] C'est lui, je crois, qu'il appelle *The Deistor socinian*, p. 202.

divinement offerte, divinement acceptée. Puisque Dieu peut sans injustice permettre les souffrances des meilleurs des hommes, il a pu permettre celles du Messie, si elles étaient nécessaires au salut de tous. Or, l'humanité était tellement corrompue qu'il fallait qu'elle fût punie tout entière (*Rom.*, III, 23), ou que quelqu'un se substituât en victime volontaire; autrement, Dieu aurait pardonné sans réparation ; il n'aurait manifesté ni sa sainteté, ni sa justice. Il fallait, pour rendre témoignage de l'une et de l'autre, quelque chose de plus que le repentir, et l'histoire des sociétés humaines nous prouve assez que c'est une ressource sur laquelle on ne pouvait compter. Dieu a donc choisi la réparation qui pouvait le mieux atteindre les fins légitimes du châtiment. Aucun législateur n'exige la punition du coupable lui-même, plutôt que celle d'un autre individu, qui répond et souffre pour lui, si le châtiment de celui-ci remplit les conditions voulues, c'est-à-dire satisfait à la justice, manifeste toute la laideur du péché et en inspire la haine. Or, tel est le supplice auquel Jésus-Christ s'est livré volontairement. Celui qui était le maître de sa propre vie, qui pouvait la reprendre à volonté, qui savait que son sacrifice aurait la plus glorieuse récompense, était assurément la victime dont le châtiment vicarial était le plus propre à atteindre les fins de miséricorde de toute réparation pénale[1].

La faiblesse évidente de ce raisonnement qui sup-

[1] Ch, VII, p. 202-220.

pose comme parfaitement raisonnable l'idée des sacrifices sanglants et comme un principe de justice universel, la possibilité d'effacer une offense quelconque par la peine de celui qui ne l'a pas commise, sorte de justice qui n'est à l'usage que des tyrans de l'Asie, indique assez que les apologistes de cette époque ne s'élevaient pas plus qu'au temps de Joseph de Maistre au-dessus des arguments vulgaires d'une théologie qui prête à Dieu les passions les plus aveugles de l'humanité. Peut-être est-ce là, dans la cause qu'ils soutiennent, un point délicat qu'on ne peut aisément défendre. Whitby, en effet, n'est pas suspect; sa théologie n'a rien d'étroitement dogmatique. Sur la question du libre arbitre, il est loin de tomber dans les exagérations du calvinisme, et il est même cité comme un de ceux qui en son temps ont le mieux compris les droits et les devoirs de la volonté humaine. Et cependant il est condamné à prendre son appui dans les pires exemples qu'ait donnés l'iniquité, le préjugé ou la brutalité des hommes, pour justifier les vues gratuitement attribuées à la Divinité, erreur qui a déparé la théologie de plus d'une Église et même de plus d'une école de philosophie. Si les religions dataient d'un temps où les idées de perfection morale se sont élevées, épurées, elles seraient peut-être autrement comprises et interprétées. Bien que Whitby se tînt sur une grande réserve en ce qui touche le dogme proprement dit, il ne pouvait pas plus éviter que la plupart de ses devanciers ou de ses successeurs, le risque d'altérer ou la raison ou la religion, en cher-

chant à fonder un rationalisme religieux. Cet idéal tant de fois poursuivi est resté le rêve d'esprits plus grands que le sien, et celui qui de l'aveu de tous réussira à en faire autre chose qu'une noble chimère rendra un éminent service à l'humanité.

On doit du moins savoir gré aux Anglais de l'avoir incessamment tenté. Nulle littérature n'est plus riche que la leur en sérieux ouvrages dont l'auteur s'est proposé de faire en sorte que la philosophie n'ait rien à envier au christianisme, le christianisme, rien à envier à la philosophie. Si aucun de ces ouvrages n'a péremptoirement gagné la cause à laquelle ils sont consacrés, ils sont généralement écrits avec une sincérité de discussion et une modération persuasives, et ils touchent assez près de la vérité pour donner aux esprits modestes et calmes une satisfaction qui les préserve des troubles d'une exigeante et inquiète raison.

Il faut pourtant bien reconnaître que Whitby est mort socinien.

C'est qu'alors véritablement tous les esprits, las du joug d'une étroite orthodoxie, étaient sur la pente du socinianisme. Quoique Luther et Calvin eussent, s'il est possible, exagéré l'importance de la foi en Jésus-Christ, la Réforme devait presque infailliblement conduire à mettre en question l'absolue divinité du Messie, telle qu'elle a été définie par le concile de Nicée. Ce dogme n'est nulle part expressément énoncé dans l'Ancien Testament, et pour trouver clairement dans le Nouveau le dogme de la Trinité, il faut, d'un avis unanime, être éclairé par l'in-

terprétation de l'Église et décidé par son autorité. Mais du moment que le texte de la Bible devenait la seule règle des fidèles, il pouvait être entendu avec une liberté qui leur permettait d'attendre leur salut du Sauveur, sans accepter le mystère de sa divinité dans les termes de saint Athanase. De là entre les diverses sectes, même entre les divers membres d'une seule communion, une série décroissante de croyances dogmatiques depuis l'orthodoxie nicéenne jusqu'au christianisme unitaire si voisin du déisme. Parmi les docteurs et les apologistes dont nous avons cité les noms, la plupart avaient adopté une manière de défendre la religion de l'Évangile qui ne les obligeait pas à refuser le titre de chrétiens à quiconque faisait profession de l'être et répétait les enseignements du Christ. La facilité avec laquelle des croyants ou des critiques soupçonneux prodiguaient alors l'accusation d'arianisme ou de socinianisme, prouvait assez, même lorsque le reproche était injuste, combien il était vraisemblable, et combien le ton des discussions et le tour des esprits offraient peu de garanties contre toutes les variations de la croyance individuelle.

En même temps, une opinion très-répandue dans l'Église considérait la révélation comme un bienfait de la Providence qui avait voulu se faire connaître plus directement aux hommes et leur rendre à la fois plus facile de croire et plus nécessaire d'obéir à ses commandements, en donnant à la loi naturelle le caractère sacré d'une loi divine. Cette manière de raisonner avait pour base fondamentale la vérité mo-

rale et religieuse, patrimoine universel de la raison humaine, et dans ce travail, on pouvait être aisément entraîné à faire de la religion naturelle le principal et de la religion révélée l'auxiliaire et l'accessoire.

Cette doctrine purement philosophique, nul ne l'avait soutenue avec plus de sincérité et de franchise que lord Herbert de Cherbury. Son exemple avait touché ceux même qui ne le suivaient pas. Son langage imposait à ceux qui n'osaient répéter ses leçons, et, plusieurs, comme nous avons vu Whitby, étaient tour à tour ses critiques et ses disciples.

Mais on conçoit que sur le terrain où il s'était aventuré, les barrières devaient être bientôt franchies, et il était facile de faire chaque jour de nouveaux pas dans la voie qu'il avait ouverte. On ne s'y arrête pas aisément, les droits de l'examen sont illimités et l'on devait bientôt voir naître, comme une secte nouvelle, celle de la liberté de penser (*Free-thinking*). Elle ne se développa ouvertement qu'au commencement du dix-huitième siècle. Je crois que dans le dix-septième, le premier exemple de cette audacieuse incrédulité fut donné par Charles Blount. Né en 1654, il avait été élevé dans la maison paternelle et n'appartenait à aucune université. Ses premiers ouvrages firent du bruit. Comme beaucoup de libres-penseurs, il professait en politique des opinions qu'aujourd'hui on appelle *avancées*, et ayant soutenu la royauté de Guillaume et Marie au nom du droit de conquête, cette thèse révolutionnaire scandalisa le parlement qui fit brûler son écrit. Ce début ne recommanda pas aux sages son livre sur l'âme du

monde, où il passait en revue toutes les opinions des anciens sur le sort de l'âme après cette vie [1]. Bientôt empruntant à Herbert son titre et poussant ses idées, il publia une *Religion du laïque* qui laisse peu de doute sur le fond de ses doctrines [2]. C'était une âme passionnée, un esprit romanesque. Devenu veuf, il avait voulu épouser la sœur de sa femme. L'archevêque de Cantorbéry s'étant opposé à ce mariage, la jeune fiancée cessa d'y consentir et Blount se brûla la cervelle (1693).

Il eut pour ami ou pour héritier de ses idées un auteur dramatique peu connu, Charles Gildon, qui recueillit ses lettres et les publia un an après sa mort. C'est dans ce recueil où l'on trouve une apologie du suicide, qu'éclate le plus ouvertement la hardiesse d'opinion de Blount [3]. On dit cependant que Gildon revint sur ses pas et défendit la Providence dans un ouvrage imprimé neuf ans après [4]. C'est du moins l'opinion de Leland.

Toute cette polémique n'est pas précisément de notre sujet. Elle ne nous intéresse que par l'influence qu'elle a pu exercer sur la direction de la philosophie proprement dite. Elle ne prit d'ailleurs une véritable importance qu'au siècle suivant, et après que Locke eut écrit. Collins qui fut un des jeunes amis de sa vieillesse, marcha résolûment, comme disent

[1] *Anima mundi or an historical narrative of the opinions of the ancients concerning man's soul after this life*. Lond., 1678.
[2] *Religio Laici*. 1683.
[3] *Miscellaneous Letters and Essays*. Lond., 1694.
[4] *The Deist's manual or a rational inquiry into the Christian religion*.

les Anglais, *du côté de l'infidélité*, et fut suivi de près par Toland et Tindal qui donnèrent le ton à la société contemporaine de Bolingbroke et de Chesterfield.

Whitby nous a retenu, parce qu'il nous a donné de nouvelles preuves de l'influence des ouvrages de lord Herbert de Cherbury sur son temps. Ce promoteur de la religion naturelle avait évidemment touché le point sensible et deviné le génie des Anglais. Aussi avait-il rencontré plus d'opposition que de malveillance. On ne contestait à la raison aucun de ses droits, et l'on consentait à tout discuter, même la foi. On pouvait trouver la religion naturelle insuffisante, on n'en disait aucun mal. Ce n'est guère que de nos jours, qu'excitée par l'exemple de l'Allemagne, l'école écossaise, devenue sceptique à force de préférer les instincts au raisonnement, a interdit à la pensée philosophique les questions religieuses, prétendant que les objets de la religion *ne sont point pensables*. Par cette récusation de la raison, par cet appel à la foi obligatoire, on verra si Hamilton et ses disciples n'ont pas ébranlé l'édifice en le voulant consolider. Il sera toujours vrai que l'Angleterre s'est longtemps préservée de cette alliance de la foi et du scepticisme, et que pendant plus d'un siècle, on a tenu pour sage de donner à la religion le sens commun pour base.

Je suis loin de prétendre cependant que le rationalisme religieux de lord Herbert n'ait jamais rencontré de véritables ennemis. Une foi ardente, déterminée surtout par ceux des dogmes chrétiens qui

mettent le plus en opposition la grâce et la nature, une piété augustinienne qui préfère dans l'Évangile ce qui coûte le plus à la raison, devait s'alarmer et s'indigner de ce christianisme aisé qui ne demandait aucun sacrifice à l'orgueil de l'esprit; et pour donner un exemple de l'effet produit par ces doctrines conciliantes sur les croyants de la stricte observance, je demanderai à devancer le cours des temps et à mettre en regard de Whitby, un théologien écossais, qu'on lit peu, mais qui figure cependant toujours parmi les censeurs connus de lord Herbert. Thomas Halyburton, né à Perth, vingt-six ans après sa mort, était un saint, au moins dans le sens où ce mot était pris par les contemporains de mistress Hutchinson, et je ne vois pas pourquoi ce sens ne serait pas légitime. Le personnage vénérable mais factice, que les Églises sanctifient, n'est dans aucune inaccessible aux passions et aux préjugés de l'humanité. Il peut même ne pas fermer son cœur à ces entraînements qui font les fanatiques, mais il se dissimule à lui-même, il croit racheter, il ennoblit en quelque sorte ses faiblesses ou ses emportements par la préoccupation constante et le désir continu d'être agréable à Dieu. Peu importent les formes diverses que prend cette pensée, et le culte qui en témoigne, si elle est invariable; la sainteté n'est qu'à ce prix.

Rien n'indique qu'elle fût chez Halyburton altérée par la violence du caractère ou des passions. Quoique absolues, ses opinions ne sont pas véhémentes. Nous avons des mémoires de sa vie, pu-

bliés par sa veuve, Janet Watson[1]. Cet ouvrage, très-court comme biographie, est long comme livre de piété. Dans un récit qui rappelle par moments *les Confessions* de saint Augustin, l'éducation religieuse, le développement de la croyance chrétienne comme principe de conduite et de méditation occupe une grande place, et quelques incidents très-simples ne sont sommairement racontés que pour amener des réflexions spirituelles. L'auteur rapporte, par exemple, qu'en 1685, à l'âge de onze ans, il avait fait, avec sa mère, un voyage en Hollande. « A Rotterdam, dit-il, mes péchés éprouvèrent cette triste aggravation de se trouver en opposition avec une plus grande lumière, avec de plus abondantes ressources de grâce, que je n'en avais encore obtenu. Le jour du Seigneur, nous eûmes trois sermons et deux lectures à l'église des Écossais... » Citant encore nombre d'autres offices, il se reproche d'en avoir ressenti quelque fatigue. La peinture de *ses tentations*, de *ses corruptions*, qui ne paraissent pas avoir été autre chose que des froideurs et des découragements, est continuée avec un soin minutieux, et dans cet examen de conscience perpétuel sont noyés à peine quelques faits, comme son ordination, sa promotion à la paroisse de Ceres, dans le comté de Fife, son mariage et sa nomination à une chaire de théologie à l'université de Saint-André. Soixante-treize pages sont consacrées aux incidents de la ma-

[1] *Mem. of the Life of the* R. Th. Halyburton. 1 vol. in-12 sans date. Il y en a quatre éditions.

ladie qui l'enleva à trente-huit ans et qui dura six jours (17-23 septembre 1712). Tous ses sentiments, toutes ses paroles sont notés dans ce récit suprême, et tout ce singulier livre n'est, comme il le dit lui-même, que l'histoire du progrès de l'œuvre du Seigneur[1]. Rien n'appartient, en effet, au saint, ni la pensée, ni le vouloir, ni le faire, rien que le péché, qui est un pur néant, et tout ce qui n'est pas péché est grâce. Et cependant le saint ne vit que dans le repentir et la pénitence.

Halyburton dit quelque part que l'expérience lui a appris que chez les hommes qui rejettent la Parole, parce qu'ils ne peuvent résoudre quelques difficultés qui s'y rencontrent, quoiqu'il s'en trouve bien davantage dans les ouvrages de Dieu (il veut dire sans doute dans la nature), l'athéisme du cœur est la racine du péché[2]. On conçoit qu'une telle pensée dût le disposer à une grande sévérité pour lord Herbert. Ce n'était pas moins que l'athéisme du cœur qu'il devait lui imputer, ne pouvant lui reprocher l'athéisme de l'esprit. Aussi dans son *Insuffisance de la religion naturelle*, ouvrage publié soixante-six ans après la mort de lord Herbert[3], fait-il remonter jusqu'à lui ses attaques contre le déisme contemporain. De nos jours encore, des théologiens placent à un rang éminent son ouvrage dont Leland est ac-

[1] *The progress of the Lord's Work.*
[2] *Mem.*, part. II, p. 185.
[3] Et deux ans après celle de Halyburton, Edimbourg, 1714. *Natural Religion insufficient and Revealed necessary*, dans *The Works of the Rev. Th. Halyburton with an essay on his life, by Rev. Rob. Burns.* Lond., 1835.

cusé de n'avoir pas senti tout le mérite. On ajoute que Leland vivait dans un temps de libertinage et de papisme combinés où il ne pouvait juger la piété d'un Halyburton si différente de la sienne. Aussi ne manquait-il pas de lui trouver des idées étroites [1].

Ses idées au moins paraissent fort nettes. Il en veut à *cette religion dite vraiment catholique* que Herbert croyait avoir découverte. Les arguments qui servent à la faire passer pour universelle sont empruntés au romanisme. Blount, Gildon, dont il n'a pas entendu dire qu'il fût *rétabli de son déisme* [2], n'ont fait que les copier. Chez tous, il reconnaît une doctrine originaire de France et d'Italie, qu'il considère comme la plus audacieuse attaque dirigée contre le christianisme depuis son origine. Car il a, dès le début, laissé voir une idée à laquelle il reviendra et qu'accueillaient volontiers alors tous les polémistes de la Réforme, obligés de signaler des hérésies ou des erreurs dans le sein d'une école protestante ; c'est que la source en venait de Rome ou des jésuites. A les entendre, c'est toujours par un concours particulier d'intentions ou de circonstances, l'esprit pélagien identifié par eux avec celui du catholicisme italien, qui, après avoir brisé tout le ressort de la doctrine chrétienne, s'est uni avec les tendances arminiennes pour enfanter un système plus ou moins avoué d'indifférence, introduit en Hollande sous l'enseigne du socinianisme. Celui-ci n'est qu'une étape

[1] *The school of libertinism and popery combined. — Narrowness of notions.* Burns, *Ess. cit.* Laland écrivait en 1754.

[2] « Not having heard of his recovery from Deism. »

du déisme, et la religion naturelle n'est qu'un paganisme raffiné [1], le dernier retranchement de l'apostasie. Dans ce temps de guerre [2], où tout homme doit être d'un parti en religion, la foi est une cause, et il faut la défendre. Car malgré le scepticisme de notre âge, dit Halyburton, on reconnaît encore pour certain que nous devons tous mourir.

On voit que la question est vivement attaquée, et elle est traitée avec une franchise et une vigueur qui rendent l'ouvrage oublié de Halyburton plus digne d'être lu que la plupart de ceux où nous la voyons présentée sous une forme mieux assortie aux lumières modernes. C'est dommage qu'une analyse nécessairement sommaire de ce livre dût lui prêter une froideur qui lui ferait tort et en atténuerait l'originalité. On le croirait ennuyeux, parce qu'elle le serait. Contentons-nous donc d'indiquer comment l'auteur aborde, ordonne et définit son sujet. C'est, suivant lui, au commencement du siècle précédent que s'est formé ce parti qui en s'intitulant théiste ou déiste [3], voulait dire qu'il rejetait Jésus-Christ et connaissait seul le vrai Dieu, secouant l'autorité de l'Évangile comme la science humaine venait de le faire de l'autorité d'Aristote. La doctrine hollandaise qui soutient que rien n'est nécessaire excepté le peu d'articles de foi qui sont confessés par tous [4],

[1] *A refined paganism.*
[2] *We live in a warlike age.*
[3] Ces deux mots ont maintenant un sens différent. Le théiste est celui qui n'est pas athée, le déiste celui qui n'est pas chrétien.
[4] « Præter pauca ista quæ apud omnes in confesso sunt. » *Remonstr. Apol.*, fol. 12.

en gagnant quelques sommités de l'Église anglicane, y introduisit un christianisme assez voisin du déisme. Car quel est le dogme qui n'a pas été contesté ? Hooker lui-même dans sa Politique ecclésiastique, l'évêque d'Oxford, Samuel Parker, dans ses écrits sur le même sujet, ne paraissent pas exempts de quelque altération socinienne de la vraie doctrine du péché [1]. On a prétendu rendre odieux comme des calvinistes ou des puritains fanatiques ceux qui prennent au sérieux les trente-neuf articles ; on a attaqué la célébration du dimanche ; dominée par la politique, la chaire de vérité a prêché l'obéissance passive et le droit divin. C'était le temps où *le docte* Herbert commençait à écrire. Le mal s'accrut après la restauration. Le clergé n'a point échappé au scandale. L'influence des systèmes de Hobbes conduisait par l'absolutisme à la même incrédulité que la philosophie de Spinoza qui recommandait la république. Science et pratique, tout devint profane.

De ceux qui professent la confiance dans *la raison non-assistée*, les uns croient à l'immortalité de l'âme, les autres, non. Ceux-ci sont les véritables athées ; ils ne méritent pas le nom d'hommes. Les autres, qui reconnaissent un Dieu, des lois primitives obligatoires, une conscience qui nous juge, veulent que ces trois points soient suffisamment connus par la lumière naturelle, et ils qualifient de la

[1] *Defence and continuation of the ecclesiastical polity*, ouvrage publié en défense d'un discours sur le même sujet. Londres, 1669 et 1676.

même épithète la religion comme ils l'entendent.

Ici Halyburton est obligé de convenir que la religion naturelle peut mener au bien et suffit pour expliquer et justifier la rigueur de Dieu, quelle qu'elle soit, envers la portion de l'humanité à qui la révélation a été refusée. Mais après cette concession grave et cependant obligée, il refuse à cette inspiration libre de la raison humaine le pouvoir de nous conduire à la parfaite béatitude qu'elle ne donne pas même les moyens de découvrir avec certitude, de connaître avec évidence, de rendre claire à tous, d'atteindre enfin, si elle reste dénuée de tout secours surnaturel.

Ici commence la démonstration en forme de l'insuffisance de la religion naturelle. Elle est accusée de ne pouvoir donner de la Divinité une notion assez précise et assez développée pour satisfaire l'esprit, pour le diriger, pour le maîtriser, pour produire une foi générale et durable, pour engendrer une vraie piété, une crainte efficace, un repentir expiatoire, l'horreur du péché, une réforme profondément populaire. On connaît les arguments sur lesquels cette thèse se fonde; on les retrouverait ici tous. Ils étaient alors plus neufs qu'aujourd'hui, et ils sont présentés avec diffusion, mais avec force et clarté. Les autorités sont bien choisies, bien discutées, et l'ouvrage pourrait tenir lieu de la plupart des apologies connues de la religion chrétienne.

Mais dans cette discussion, c'est presque toujours Herbert à qui l'auteur s'adresse. Il le traite avec égards, avec respect. La pairie impose même aux

saints ; mais il le suit pied à pied, et le réfute sur tous les points. Dans son chapitre XIII, il déclare que *le baron Herbert* est le premier inventeur de cette religion catholique dont il a prétendu poser en cinq articles les dogmes fondamentaux. Là est la source où Blount et tous les déistes ont puisé. Leur prétention sera confondue, si l'on démontre que les cinq articles ne sont ni clairement établis, ni universellement reconnus, ni pourvus d'une puissance persuasive et d'une sanction imposante qui puisse soutenir et fortifier la haine du péché et l'amour du bien. D'ailleurs, cette vérité catholique, cette foi universelle à laquelle on veut nous rappeler, aurait besoin d'avoir pour appui quelque vérité innée, et Locke a prouvé qu'il n'en existe pas, et il l'a fait précisément à propos des cinq articles de lord Herbert.

On devra remarquer que l'argumentation principale de Halyburton repose sur l'influence sanctifiante du christianisme. Il le justifie par ses effets moraux ; et cet argument qui aura toujours beaucoup de puissance et de succès, n'a pas une grande valeur philosophique comme tout argument fondé sur l'utilité. C'est l'argument des politiques, applicable par conséquent à toute religion qui fait à la société quelque bien. Mais il trouve facilement accès dans les esprits ; il les touche, et combien d'ailleurs croient écrire sur la religion qui ne traitent au fond que de la politique !

Ce serait cependant méconnaître la valeur intellectuelle de Halyburton que de le supposer uniquement sensible à l'action bienfaisante du christia-

nisme et trop étranger aux vues spéculatives sur la nature humaine, qui servent à le fonder comme doctrine générale des rapports de l'homme avec Dieu. Il développe, avec mesure dans l'expression, mais avec confiance, les maximes protestantes sur le péché, sur la gratuité du salut, sur la justice de Dieu qui serait inflexible comme la fatalité sans l'arbitraire de la grâce. Il ne recule devant aucune des difficultés que le dogme de la chute, avec toutes ses conséquences, et l'inégalité des conditions dans lesquelles sont placés, par rapport à Dieu, les nations, les époques, les individus, opposent à la notion naturelle d'un maître juste et tout-puissant. Pour en alléger le poids, il expose toutes les subtiles atténuations auxquelles doit recourir un protestant convaincu qui ne veut pas rompre avec la prédestination. Nous ne savons pas que d'autres aient trouvé mieux à dire. S'il ne réussit pas à concilier ses principes avec nos idées de perfection absolue, avec l'ordre moral tel qu'il nous est connu, ni même avec la loi de la conscience, c'est la faute de ces principes et non la sienne. Il s'avance même assez dans le calvinisme pour relever avec sévérité les relâchements conciliateurs de quelques membres de l'Église. En général, il ne croit pas les prêtres entièrement innocents des atteintes qu'a reçues la vraie foi. Il va jusqu'à dire qu'ils sont pour la plupart des *archivilains*[1], et il n'est pas éloigné de soup-

[1] « I am willing to own that they were for most part Archvillains. » Ch. XVIII, p. 457.

çonner Herbert de n'avoir voulu que justifier l'idolâtrie de l'Église romaine. Tous les déguisements conviennent aux papistes[1].

Malgré ces excès de l'esprit de secte, l'ouvrage est solide et instructif, et le style, sans être élevé ni original, n'en rend point la lecture fastidieuse. Si l'auteur n'établit pas invinciblement ce qu'il veut établir, il montre bien ce qu'il y a d'exagéré, de hasardé et d'artificiel dans la prétention de Herbert et de tous ceux qui ont voulu attribuer à la religion naturelle le rôle d'une religion révélée dans l'humanité. Ils posent tous en principe que Dieu ne saurait avoir mis les hommes sur la terre sans leur donner les moyens de revenir à lui. A cela, Halyburton répond que le gouvernement du monde est rempli de choses qu'on ne peut réconcilier avec la bonté divine, et qu'en fait, l'éternelle félicité à laquelle nous devons tendre nous serait inconnue sans une révélation expresse. Rejeter celle de l'Écriture, c'est aggraver la difficulté d'expliquer notre condition. C'est l'écarter au contraire ou du moins l'affaiblir que d'insister sur la corruption générale de l'humanité. Peut-on nier que nous soyons tous atteints du mal du péché, et pourtant, peut-on dire que nous ayons été créés tels ? Comment concevoir que Dieu ait mis en nous des penchants criminels ? Il faut donc que nous soyons tombés dans notre état présent par notre propre faute. Notre conscience reconnaît à la fin que Dieu est libre et que nous

[1] *Ibid.*, p. 421.

sommes coupables. Or, rien ne l'obligeait à nous relever d'une chute imputable à nous seuls.

On retrouverait toute cette manière bien connue d'argumenter, c'est-à-dire de résoudre la question par la question, dans la controverse qui vient ensuite sur la damnation des païens, et sur tous ces autres problèmes où l'esprit, comme dit Bossuet, ne fait que tournoyer. Nous accordons seulement à la théologie orthodoxe, que rien ne la force de souscrire à la prétention de la théologie naturelle, d'imposer à Dieu l'obligation de pourvoir l'homme de tous les moyens nécessaires pour le bien connaître et pour se rendre digne d'entrer en partage de la vie éternelle. Il serait assurément désirable qu'il en fût ainsi, mais assurément il n'en est pas ainsi. Nous ne saurions assez nous défendre de la tentation de régler l'économie du monde sur nos désirs, et d'imposer à Dieu nos vœux comme une loi. L'expérience ne devrait que trop nous apprendre que l'ordre du monde est fort au-dessous de notre idéal. Les sectateurs d'aucun culte ne peuvent méconnaître que ce qu'ils tiennent pour la vérité religieuse ait été refusé à la grande majorité de l'espèce humaine, puisque toutes les religions sont des minorités, et les fidèles à la religion naturelle ne peuvent démontrer qu'elle ait été universellement, uniformément, perpétuellement connue ; elle n'a jamais été que le fruit tardif de la méditation. Sans doute l'homme a été doué de facultés qui lui permettent de s'y élever. Par l'expérience et la réflexion, il se forme de la Divinité certaines notions qu'il a droit de tenir pour légi-

times. Mais elles ont généralement succédé à des croyances confuses, grossières et fausses, d'où elles ne se dégagent qu'avec le temps. Rarement, jamais peut-être, elles ne pourront se purifier de tout mélange d'erreur et d'illusion. La vérité religieuse, comme toute vérité universelle, est une science, et toute science est laborieuse. C'est à l'homme de la faire. Il n'a reçu d'en haut que la raison qui lui sert à l'obtenir par degrés ; cela seul est certainement révélé.

S'il y a une autre révélation, c'est une grâce ou plutôt une faveur, et elle a pu n'être pas distribuée suivant une justice égale, puisqu'elle est une faveur d'un maître supérieur aux lois.

S'il n'y a pas de révélation, ce qui la supplée est le fruit du travail et du progrès dans un monde imparfait où le bien trouve à la fois des obstacles et des ressources.

Halyburton est un Écossais. Aussi pensait-il et raisonnait-il d'une manière que l'Angleterre de 1714 devait trouver arriérée. Son langage est celui d'un puritain, d'un baptiste des grands jours de 1748, et il faudrait descendre jusqu'à la naissance du méthodisme pour lui retrouver des lecteurs attentifs et sympathiques. Mais en Écose, le presbytérianisme n'a jamais cessé de produire de ces excès de croyance, de doctrine et de langage, qui ajoutent la singularité choquante de l'interprétation à la singularité attrayante du christianisme. L'éditeur contemporain dont le nom rappelle à lui seul toute la poésie pes Highlands, le révérend R. Burns, ne balance pas

à témoigner son mépris pour la tiédeur charnelle de ceux qui osent trouver quelque rêverie maladive dans la misanthropie mystique de son auteur. Étrange chose que l'on puisse croire qu'il faut que l'homme soit odieux, pour que son créateur ait voulu mourir à sa place! Chose étrange aussi qu'un rigide prédestinatien comme Halyburton invoque avec tant d'assurance la doctrine métaphysique de l'arminien Locke, et dirige avec une pleine assurance les arguments du sensualisme contre le spiritualisme de lord Herbert.

CHAPITRE VII

CONTROVERSES SUR L'AME. — T. GALE.

Nous voudrions vainement tracer un tableau complet des différentes controverses qui s'élevèrent sur des questions spéciales de morale ou de métaphysique dans le siècle que nous étudions. La presse était alors très-active, et les pamphlets philosophiques composeraient presque une bibliothèque. Nous ne pouvons que glaner çà et là quelques opuscules rencontrés par hasard, et qui donneront une idée de la vivacité et de la fécondité de la polémique sérieuse dans un temps où tout était aussi sérieux qu'animé.

La nature de l'âme, son origine, son avenir avaient été de bonne heure l'objet de recherches contradictoires, et les problèmes peut-être insolubles avaient été posés. Dès le commencement du siècle, Nicolas Hill, qui se disait disciple de Démocrite et d'Épicure, avait élevé sur ces questions des doutes inquiétants[1], et les ouvrages de Greville et de Digby

[1] *Philosophia Epicurea, Democriticana, Theophrastica*. Paris, 1601.

nous ont prouvé que la discussion était à l'ordre du jour.

En 1643, il avait paru, sous la rubrique d'Amsterdam, un court écrit avec ce titre : *Mortalité de l'homme*, et l'*homme* ici veut dire l'âme[1]. L'auteur, qui ne se désigne que par ces initiales R. O., s'arme du scandaleux verset de l'*Ecclésiaste* qui assimile les hommes aux bêtes et leur annonce l'égalité dans la vie et dans la mort[2], pour établir que l'homme par nature est un composé totalement mortel, contrairement à la distinction commune de l'âme et du corps; que l'idée d'un passage immédiat au ciel ou en enfer est une pure fiction, et que la résurrection est le commencement de notre immortalité et le vrai moment de la damnation ou du salut. A cet écrit aride et technique un anonyme répondit deux ans après. Sa réponse a pour titre : *la Prérogative de l'homme*[3]. Cette discussion qui ne cessa pas de garder au moins les apparences chrétiennes, car on ne semblait pas mettre en doute le dogme d'une autre vie à la condition de la résurrection du corps, produisit plusieurs écrits, un entre autres de Samuel Parker contre la supposition origénienne de la préexistence des âmes[4]. On pourrait ajouter ici une énumération de pamphlets théologico-politiques sur

[1] *Man's mortalitie or a Treatise wherein, 'tis proved*, etc. *By R. O.* Amsterdam, 1643.

[2] III, 19.

[3] *The Prerogative of man or his soule's immortality.* Lond., 1645

[4] ..até d'Oxford, 1666. Suivi d'un autre, par un anonyme. E. W. 1667.

toutes ces questions, brochures oubliées, pour la plupart dignes de l'être, et qui n'ont d'autre mérite que de montrer combien la théologie, dans un temps où l'on discute, peut servir, occuper et quelquefois suppléer la philosophie.

Toute la controverse a été résumée dans un récit assez bien fait par un anonyme[1] qui ne croit pas à l'immortalité naturelle de l'âme, et qui trouve dans l'Écriture que tous les pouvoirs de l'âme sont suspendus entre la mort et le dernier jugement. La question de cet état intermédiaire, déjà traitée par White, l'a été par William Brent en 1655, par le docteur Holden en 1661[2]; mais le point de vue religieux domine, en général, le point de vue philosophique. Bien des travaux sur la même matière se trouvent dans un recueil en quatre volumes que possède le *British Museum*. Il a pour titre : *Tracts on the Soul*. Ce sont les pièces de différentes controverses sur l'âme qui, commencées en 1605, se prolongèrent jusqu'en 1784. On y peut lire une assez bonne dissertation d'un anonyme M. S., quoique l'auteur soutienne contre Descartes et Cudworth qu'il y a deux âmes[3]. Mais les pièces les plus intéressantes seraient celles qui ont trait à la discussion suscitée

[1] *A short historical view of the controversy concerning an intermediate state and the separate existence of the soul.*

[2] Henri Holden, théologien catholique (1596-1665). — Brent, auteur d'un ouvrage intitulé : *A Discourse upon the nature of eternity, the condition of a separate soul, according to the grounds of reason and the principles of the christian religion.* Lond., 1657.

[3] *A philosophical discourse on the nature of rational and irrational souls* by M. S. Lond., 1695.

par le docteur Coward en 1702. C'était un médecin qui publia, sous le nom d'*Estibius Psychalethes*, un ouvrage où il attaquait formellement la spiritualité et l'immortalité de l'âme, prétendant que cette croyance était une opinion superstitieuse et contraire au christianisme, parce qu'un miracle seul pouvait rappeler les morts à la vie. Cette restriction ne parut pas sincère. L'auteur fut regardé comme un ennemi de la religion[1]. Une controverse très-animée s'éleva et dura plusieurs années. Mais elle ne rentre pas dans les limites de notre sujet.

Sous toute question de ce genre repose la grande question de l'accord de la raison et de la foi. Elle n'était pas seulement philosophique, elle était politique en un temps où l'on discutait incessamment dans les chambres des lois destinées tantôt à maintenir la conformité au culte établi, tantôt à fonder la tolérance. C'est apparemment ce qui lui attira l'attention du duc de Buckingham. Ce fils du favori de Charles Ier était un homme d'esprit, variable dans ses opinions, ses goûts, sa conduite. Son ambition capricieuse tour à tour le rapprochait et l'éloignait

[1] *Second Thoughts concerning human soul*, 1702. C'est son principal ouvrage. Il avait été précédé de : *Physcologia* (?) *or serious Thoughts*. Il fut suivi de : *Immaterial substance a philosophical imposture*, Lond., 1704, et brûlé, ainsi que ce dernier écrit, par ordre du parlement. Il fut réfuté par Alethius Philopsyches (John Broughton), qui intitula son ouvrage : ΨΥΚΗΛΟΓΙΑ ; par William Assheton, *Vindication of the immortality*, etc. Lond., 1703 ; par Benjamin Hampton : *The existence of human soul*, etc., 1711, et d'autres encore. Coward était un médecin de Londres, qui avait été *fellow* de Merton-College. Né en 1656, il est mort en 1725.

de la cour. Du ministère de la Cabale, il avait passé dans l'opposition. Ses passe-temps littéraires, d'un genre assez frivole, n'épargnaient pas les ridicules de son temps. On dit qu'il eut Rochester pour collaborateur; on cite encore de lui une comédie satirique qui ne manquait ni de sel ni de vérité. C'est ce même homme qui, se trouvant de loisir et dans l'opposition, eut la fantaisie de dire son mot sur les questions religieuses, et il laissa paraître un discours sur ce texte : « Il est raisonnable aux hommes d'avoir une religion ou de rendre un culte à Dieu [1]. » Pas plus que la licence de ses mœurs, les lumières de son esprit ne lui permettaient de subir les ordres d'une secte ou d'une Église. Dans une courte préface, il se déclare ami de la liberté de conscience. Sans elle, il prédit la perte de l'Angleterre. Sa thèse est que lors même qu'il ne serait pas évident que le monde ne s'est pas fait lui-même et qu'il est l'ouvrage d'un être plus parfait que lui, l'éternité de Dieu serait encore plus probable que l'éternité du monde. Dieu ne nous demande que de l'aimer, et la religion qui recommande le mieux la vertu doit être la meilleure; mais rien n'est plus anti-chrétien que la violence.

Et comme il paraît que cette déclaration un peu vague n'avait pas satisfait tout le monde, le duc joint une réplique railleuse à l'auteur anonyme d'une

[1] *A short Discourse upon reasonableness of mens having a religion or worship of God.* Lond., 1685. On trouve cet écrit dans un recueil de pièces rares, qui parut à Londres, en 1708, sous ce titre : *the Phenix.*

Courte réponse au papier de Sa Grâce, et selon l'usage de toute réfutation, il l'accuse de ne l'avoir pas compris et de lui faire dire ce qu'il n'a pas dit.

Cette excursion d'un homme de cour et d'intrigue dans le champ de la controverse religieuse montre à quel point tous les esprits étaient occupés de chercher et de motiver leur croyance, et que toute foi tendait à devenir rationnelle.

Le livre où le rationalisme me paraît le plus purement exposé est un *Traité de la raison humaine*[1], par Martin Clifford. On sait peu de chose de cet auteur qui avait été *master* de Charter-House. Son ouvrage est un plaidoyer hardi en faveur de la raison. Les arguments ne sont pas bien nouveaux ; mais ils sont nettement présentés. La prétention à l'infaillibilité, les violences de l'intolérance, les variations des symboles, l'antagonisme des Églises sont sévèrement critiqués; Hobbes est en même temps sainement réfuté. L'auteur montre beaucoup d'intelligence et de liberté. Touchant la foi, il s'exprime avec réserve. Il ne l'attaque point; mais tout l'ouvrage respire le rationalisme.

Nous avons vu que les hommes qui en ce moment prêtaient le plus d'éclat à la haute Église montraient une largeur d'esprit qu'on leur reproche encore quelquefois, bien qu'elle ait beaucoup servi à rétablir un lien durable entre l'épiscopat et la liberté

[1] *A Treatise of human reason* by M. Clifford esq. *late master of Charter House*, 1675. L'auteur mourut en 1677. Son ouvrage fut après lui défendu par Albert Warren, *An apology*, etc. Lond., 1680.

constitutionnelle. Les opinions sages et quelque peu nouvelles ne pouvaient se produire sans provoquer des critiques et même des accusations. Un court pamphlet de 1662 nous prouve que dès lors on avait désigné par le nom de latitudinaires, *Latitude men*, cette nouvelle secte, née à Cambridge, de conspirateurs contre la royauté et contre l'Église. Un écrivain désigné par les initiales S. P. de Cambridge, interrogé par son digne ami G. B. d'Oxford, répond à ces attaques dans une lettre spirituelle et sensée[1]. Quant à des complots, dit-il, contre l'autel et contre le trône, ce sont des chimères indignes d'attention. Il s'agit tout simplement de membres de l'université arrivés par la voie régulière à leurs titres ecclésiastiques, fidèles à l'Église établie, trouvant dans l'Écriture les fondements de leur foi, mais ennemis de la violence, et persuadés qu'il vaut mieux en appeler à la raison pour séparer la vérité de l'erreur. Ils ne sont pas pour cela partisans de la liberté de conscience (c'est une parole que l'on osait rarement proférer alors), mais ils veulent convertir par l'exemple, les bons conseils, les sages entretiens. Au vrai, leur crime est une nouvelle philosophie. Ils ne se soumettent plus à Aristote et à l'École. Ils ne respectent pas un enseignement frivole et suranné. Mais qu'y faire? Peut-on empêcher le progrès des sciences? Gilbert a ouvert la route en An-

[1] *A brief account of the new sect of Latitude men*, etc., *by S. P. of Cambridge, an answer to a Letter of his friend of Oxford*. Dans le recueil intitulé : *The Phenix*. Lond., 1708, t. II, n° 27.

gleterre, et les nouveaux philosophes ne peuvent nier que Galilée et Descartes soient leurs maîtres. Descartes l'était cependant plus par son exemple que par ses leçons. On se sentait porté à imiter sa hardiesse en métaphysique comme celle de Bacon en physique. Il ne faut pas s'étonner si les partisans de l'enseignement consacré des doctrines traditionnelles prenaient l'alarme, et s'empressaient de dénoncer les nouveautés comme dangereuses pour l'Église et l'État. Cette lutte et les excès passionnés qu'elle engendre sont de tous les temps. Mais on peut dire que depuis la Renaissance le combat n'a pas cessé dans la philosophie comme dans la politique.

Ce n'est pas cependant que l'excitation des combattants les entraîne à ces témérités spéculatives, qui inquiètent jusqu'au sens commun des peuples. L'Angleterre ne ressemble pas à l'Allemagne moderne. Spinoza était sans crédit. Platon qui aurait pu entraîner les esprits dans le vague de l'idéalisme, n'était pas systématiquement étudié, et nous ne pouvons reconnaître le pur platonisme chez deux auteurs à qui on l'attribue quelquefois, Gale et Parker. Ce sont deux protestants assez absolus ; le premier non conformiste, le second grand épiscopal et même évêque ; le premier convaincu que la vérité et la justice dépendent de l'arbitraire volonté de Dieu, le second résolu à récuser toute philosophie religieuse fondée sur des principes *a priori* et à soupçonner d'athéisme involontaire quiconque cherche dans les idées les preuves de la Divinité. Mais tous

deux, comme ennemis du péripatétisme scolastique, qu'ils ne séparaient pas de la théologie catholique, ont paru pousser à une réaction en faveur de Platon. Tout au plus peut-on dire qu'ils le choisiraient pour maître, s'ils pouvaient se ranger autour d'une autorité profane. Tous deux cependant connaissaient assez bien la philosophie ancienne, et quoiqu'ils ne la citent généralement que pour la critiquer, ils y rencontrent des vérités de détail; ils les recueillent, ils s'en servent, et ne s'aperçoivent pas qu'ils sauraient bien peu de chose, si l'antiquité ne les avait instruits. Ils lui doivent d'avoir pensé.

Théophile Gale, né en 1628, élevé à Magdalen-College, obtint le grade de *fellow* à l'université d'Oxford, mais il le perdit à la restauration; il avait pris rang parmi les prédicateurs puritains. Attaché à l'éducation des enfants de lord Wharton, il les accompagna en France au collége réformé de Caen. Revenu à Londres en 1666, il vit la Cité en flammes et crut tous ses papiers brûlés et les fruits d'assez longues études perdus. Il n'en était rien, et il put bientôt commencer à imprimer. On a de lui divers ouvrages [1]; mais le plus important, celui dont on parle encore quelquefois, est consacré à la démonstration d'une idée singulière. Ce fut, dit-on, en lisant Grotius qu'il imagina de chercher dans l'Écriture sainte l'origine de toute la philosophie et même de toute la littérature. Aristote, selon, lui de-

[1] *The Anatomy of infidelity*, 1672. — *Idea theologiæ tam contemplativæ quam activæ*, 1675.

vait tout à Moïse. Il s'attacha à prouver sa thèse par les langues, par la philologie, puis par l'examen des systèmes, et sa conclusion fut la vanité de la philosophie. L'érudition et la critique doivent donc être le caractère de ses travaux. Aussi son principal ouvrage a-t-il été comparé à l'*Histoire de la philosophie ancienne* de Stanley qui avait paru en 1655.

Gale, en effet, aurait pu profiter de cette dernière publication; c'était la première tentative en ce genre dans les temps modernes. A ce titre le livre fait honneur à son auteur, et il s'est soutenu assez longtemps en quelque estime dans la littérature anglaise, quoiqu'il ne paraisse pas avoir été fort remarqué des contemporains. Thomas Stanley, du Collége de Pembroke à Cambridge, après s'être essayé dans la poésie et la traduction des poëtes grecs, avait repris l'œuvre de Diogène Laërce en la complétant à l'aide de tous les documents alors connus qu'avait laissés l'antiquité [1]. Son livre qui témoigne d'une instruction solide, contient l'histoire de dix-huit sectes, y compris les doctrines chaldaïque, persane et sabéenne. C'est une compilation bien faite et qui ne se lit pas sans intérêt. Brucker qu'on peut regarder comme le créateur de la véritable histoire de la philosophie, s'est montré sévère pour son devancier. Il est vrai que l'ouvrage de Stanley, très-complet pour la biographie, l'est beaucoup moins

[1] *The History of philosophy containing the lives, opinions, actions and discourses of philosophers of every sect* by Th. Stanley, Esq. 4e édit. Lond., 1743. La date de la naissance de Stanley est douteuse; il mourut en 1678.

pour l'exposition et l'examen des systèmes philosophiques. Ils y sont à peine appréciés, et leurs rapports de succession, de développement, de réaction, ne sont pas indiqués. Pour faire connaître le platonisme par exemple, Stanley se borne à traduire l'exposé d'Alcinoüs et une analyse assez curieuse de Pic de la Mirandole. C'est pourtant quelque chose que d'avoir pensé le premier à réunir pour les modernes dans un seul tableau ce riche ensemble de doctrines, gloire sans égale du génie de l'antiquité, et malgré l'indifférence des contemporains, l'ouvrage de Stanley a dû dispenser de beaucoup de travail ceux qui sont venus après lui.

Gale paraît s'être contenté de ses propres recherches pour composer sa *Cour des Gentils*, qui parut un an avant sa mort. Mais que signifie ce titre singulier [1]? Ne serait-ce pas le procès des gentils, le jugement de la philosophie païenne? ou bien est-ce les païens pris pour juges et rendant témoignage à la sagesse révélée? Ce qui est certain, c'est que le but de l'auteur est de faire voir l'imperfection ou l'égarement de toute philosophie profane, et de montrer que s'il y en a une bonne et saine en effet, elle vient de Dieu, de sa parole et de son peuple.

Il cherche d'abord à prouver que l'intelligence divine et les idées éternelles constituent le grand modèle de tout entendement créé, et c'est sur ce point peut-être qu'il se rapproche le plus de Pla-

[1] *The Court of the Gentiles, or a Discourse touching the original of human literature both philologie and philosophie*, etc., by T. G. Oxford, 1669.

ton, puisqu'il donne l'exemple rare de son temps d'entendre quelque chose à la théorie des Idées. « La sagesse divine a, dit-il, imprimé sur la création quelques idées créées ; celles-ci forment la loi de la nature qui régit toutes choses. La lumière naturelle est l'*idée objective* ou la matière, le fond de toutes les sciences et de tous les arts qui ne sont que des reflets de ces idées naturelles que Dieu a empreintes dans les choses. Cette lumière s'étant obscurcie, Dieu l'a éclaircie par la lumière révélée[1]. » Ces propositions un peu obscures dans leur texte sont ensuite plus clairement et même rationnellement établies; puis, dans tout le reste de la première partie du livre, justifiées par les efforts d'une érudition étendue, variée et sans critique. Comment prouver, en effet, que toute science n'est qu'une tradition judaïque?

Ce n'est pas que, de l'aveu de Gale, il n'y eût, dès l'origine, une noble philosophie, lumière pure, *beauté vierge*, mais elle tomba avec Adam. De là la vanité de la science païenne, et les erreurs de la théologie mystique et de la théologie canonique, surtout de la théologie scolastique, partie vitale de l'anti-christianisme, et qui n'était qu'un aristotélisme corrompu. Mais il n'y en a pas moins une saine philosophie qu'un jugement libre peut retrouver en renouvelant l'honorable entreprise des néoplatoniciens, c'est-à-dire l'éclectisme. Quatre livres sont consacrés à l'extraire d'une revue de la science

[1] P. I, c. I.

humaine depuis les patriarches jusqu'à Cudworth et Stillingfleet.

La troisième partie[1] est une critique sévère des erreurs capitales qui ont déparé dès l'origine ou corrompu avec le temps la philosophie païenne. L'auteur s'arme contre elle des critiques d'Érasme, de Vivès, de Morus, de Bacon et même de Jansenius ; car, en bon protestant, il n'abandonne jamais la théorie augustinienne de la grâce, et c'est à l'autorité de la philosophie païenne et encore mal interprétée qu'il attribue une théologie naturelle pervertie, les hérésies comme celle de Pélage, une scolastique anti-chrétienne, enfin la philosophie papale[2]. Il faut donc une philosophie réformée. La réforme en a été commencée par Wycliffe, elle a été continuée avec la réforme religieuse jusqu'à Ramus. Il espère, ce qu'assurément ne cherchaient pas les maîtres qu'il vient de citer, une renaissance du platonisme, mais subordonné à la religion. C'est dans cet esprit qu'il trace un tableau général et méthodique de toutes les parties de la philosophie morale, et tout en tombant encore dans la pédanterie des citations prodiguées, il donne un assez bon plan d'études où Platon occupe la première place, quoiqu'à l'exemple des alexandrins il s'efforce en même temps de réhabiliter en partie la métaphysique d'Aristote défigurée par les docteurs du moyen âge[3].

[1] Publiée, ainsi que la quatrième, en 1677.
[2] P. 222.
[3] Part. IV. Préf., l. I et II.

Dans un autre ouvrage dont le titre promet plus que le texte ne tient[1], Gale a poursuivi l'idée développée dans le premier. Cette fois, il écrit en latin, et il s'en prend surtout à la philosophie nouvelle, à celle de Descartes. Il lui reproche son doute universel et sa règle de n'admettre rien dont on n'ait des idées claires. Un tel *criterium* de la vérité, dit-il, doit produire des monstres nouveaux en philosophie. C'est la guerre déclarée à l'Évangile[2].

Platoniciens, aristotéliciens, cartésiens, tous n'ont qu'une raison à donner : le maître l'a dit[3]. Et contre leur esprit de secte, Gale reprend la thèse d'une philosophie générale, dérivée d'une source sacrée, la révélation. C'est le sujet des deux premières parties de la *Cour des Gentils* retraité ici plus sommairement, mais dans le même ordre. Il se répète moins dans son second livre où il traite des neuf habitudes intellectuelles, c'est-à-dire des facultés ou qualités de l'esprit qui forment et complètent le savoir. Ce sont l'opinion et l'expérience (les deux sources de la connaissance en général), l'imitation, la foi, la sagesse, l'intelligence (la faculté des premiers principes), la science (discursive ou la *dianoia* des anciens), l'art, la prudence (le jugement pratique). C'est à l'aide de ces dons divins habilement employés qu'on peut rétablir la vraie philoso-

[1] *Philosophia generalis in duas partes discriminata, una de ortu et progressu philosophiæ ejusque traductione a sacris fontibus in qua fusius tractatur de philosophia platonica*, per Th. Galeum. Lond., 1676.

[2] *Dissert. procem.*

[3] « Ipse dixit unica ratio. »

phie, dont le livre III est consacré à exposer l'objet, les fins, les conséquences, les annexes, les limites qui la séparent de la théologie. La pensée de Gale n'a pas changé ; il veut une philosophie libre; c'est-à-dire qui ne s'asservisse à aucune école, un véritable éclectisme, et il le trouve dans un centon méthodique de propositions platoniciennes assez arbitrairement choisies. Cette pensée était bonne, quoiqu'il n'ait pas su l'accomplir avec la pénétration, la décision et l'étendue qu'elle réclamait et son erreur principale, commune à tant d'autres, est de n'avoir pas su saisir la méthode de Descartes. Elle l'aurait conduit à reconnaître que Descartes n'était pas si loin de Platon qu'il le croyait, et qu'un platonisme redressé par la méthode psychologique pouvait bien être la base ou le résultat du véritable éclectisme qu'il poursuivait en vain.

Malgré la fausseté de l'idée générale qui a inspiré ce livre, et quoique l'auteur ait méconnu l'originalité du génie de l'antiquité, il fait preuve d'une véritable intelligence dans l'examen des systèmes métaphysiques ; il les a bien étudiés, et quand il en conclut qu'il faut chercher la vraie philosophie dans un platonisme éclectique, il est inconséquent sans doute, il revient à cette antiquité tant accusée, et perd de vue l'idée chrétienne et protestante qui semblait le guider ; mais il s'élève à une vue générale que notre temps et notre pays ne sont pas en droit de mépriser.

CHAPITRE VIII

S. PARKER.

Quoique empruntée en partie aux alexandrins, la pensée d'un éclectisme platonicien avait chez Gale une véritable originalité par la manière dont elle était conçue et motivée. C'était le principe d'une doctrine dont il apercevait distinctement tous les caractères, quoiqu'il laissât à d'autres le soin de l'établir. L'éclectisme n'est plus un système, mais une idée confuse dans les ouvrages de Samuel Parker, dont le nom est souvent rapproché de celui de Théophile Gale. Il a pu le connaître à l'université d'Oxford et apprendre de lui à étudier dans un esprit d'hostilité toute la philosophie profane, mais il n'a pas tiré de cette étude une conclusion distincte, et malgré un assez riche fond de savoir, un esprit vif et pénétrant, il n'a laissé ni mérité un grand renom, et encore moins dans l'histoire que dans les lettres.

Il sortait d'une famille d'Indépendants. Son père avait été sous Cromwell un des barons de l'Échiquier. Placé à Oxford sous un tuteur presbytérien,

il fut d'abord un zélé non-conformiste. La restauration le trouva bachelier ès arts à vingt ans, et secondée par les exhortations du docteur Ralph Bathurst, *senior fellow* de Trinity College, où il était entré, elle fit de lui un adversaire zélé des dissidents. Ayant reçu les ordres en 1663, il vint à Londres, publia son premier ouvrage, obtint d'être affilié à la Société royale et s'insinua dans la faveur de Sheldon, archevêque de Cantorbéry, qui le nomma archidiacre de son église (1670).

Il continua de se recommander aux puissances par une polémique virulente contre les non-conformistes, et sa vivacité d'esprit lui aurait donné l'avantage dans le débat. s'il n'avait trouvé son maître dans André Marvell, qui lui renvoya habilement le ridicule. Marvell était un écrivain né pour la polémique et la satire ; son enjouement n'ôtait rien au sérieux de ses convictions. Il avait été associé à Milton comme secrétaire latin de Cromwell, et demeurait fidèle à ses opinions. Il emprunta le titre d'une comédie de Buckingham, *la Répétition* (*the Rehearsal*), satire dirigée contre Dryden sous le nom de Bayes ; il la mit en prose et la tourna contre Parker qui voulut répondre ; mais Marvell répliqua et Parker se tut (1672). « Nous lisons encore avec plaisir, dit Swift, la réponse de Marvell à Parker, quoique le livre auquel il répond soit oublié. » On dit que malgré ses opinions, il plaisait par sa conversation piquante à Charles II qui essaya vainement de le gagner[1]. Mais

[1] André Marvell, né en 1620, mort en 1678, a conservé une réputation dans les lettres. Il entra au parlement en 1660 et 1666, et y

Parker était d'un tout autre caractère. En attaquant avec violence le presbytérianisme et tout ce qui lui ressemblait en même temps, il entendait bien faire acte de courtisan, et il obtint, en récompense d'un de ses ouvrages intitulé *Religion et Loyauté*, l'évêché d'Oxford et le titre de membre du Conseil privé (1684).

En cette double qualité, il prôna, il soutint toutes les mesures de Jacques II et son insidieuse tolérance qui n'était qu'un complot contre le protestantisme. Il montra tant d'ardeur qu'on le soupçonna d'être devenu catholique. Du moins cite-t-on une lettre où le père Peter écrit au père Lachaise que si l'évêque d'Oxford ne s'est pas encore déclaré, c'est à cause de sa femme; mais il le blâme en même temps d'être trop emporté. Parker avait en effet écrit en faveur du dogme de la transsubstantiation[1] et attaqué avec beaucoup de violence la loi du *Test*. Ce n'était guère le rôle d'un ministre anglican. Mais Swift, qui faisait, on l'a vu, peu de cas de ses ouvrages, assure qu'il tenait avant tout à garder sa femme et son évêché. C'était un de ces hommes querelleurs et serviles, orgueilleux et bas, nés pour compro-

siégea dans l'opposition. Il avait défendu un livre de Croft, évêque de Hereford, sur la primitive Église, contre le docteur Turner, dans un ouvrage, intitulé : *M. Smirke ou le théologien à la mode* (1676). Il tomba gravement malade, et sa mort prochaine fut attribuée au poison.

[1] Probablement, il soutint, en évitant le mot de transsubstantiation, que Dieu était présent dans le sacrement d'une manière inconcevable, interprétation qui avait pris faveur à la cour et dans la haute Église. Un catholique, quelque peu railleur, sir Elisha Leighton, prétendait que c'était croire à la transsubstantiation, parce qu'elle était ce qu'on avait jamais inventé de plus inconcevable.

mettre les causes qu'ils défendent. Aussi lorsque le collége de la Magdeleine à Oxford eut élu pour son chef le docteur Hough contre l'ordre du roi qui avait désigné un nouveau catholique, Jacques II fit-il annuler d'autorité la nomination, et désespérant de donner, suivant sa première idée, le collége aux catholiques, il y installa de force Samuel Parker. Cet acte arbitraire que Burnet appelle un acte de brigandage, fut un de ceux qui perdirent Jacques dans l'Église; et ce grief compta parmi les motifs de sa déchéance. Mais le zèle de Parker se prêtait à tout.

Heureusement pour lui, la sincérité de son zèle, fort contestée par les historiens, ne fut pas mise à l'épreuve par les événements. Il ne vit pas la révolution, il mourut au commencement de 1688[1].

Écartons, suivant notre usage, tous ses écrits sur les matières ecclésiastiques et politiques, et prenons son premier ouvrage qu'il publia à vingt-cinq ans. C'est un recueil d'essais physico-théologiques en latin touchant la Divinité[2]. Il s'y propose de refaire une théologie scolastique avec les formes de la philosophie nouvelle et réformée. Qu'entend-il par une philosophie nouvelle? ce n'est assurément pas celle de Descartes. La nouveauté qu'il conseille me

[1] On a imprimé en 1690, comme de lui, un discours adressé au roi Jacques, pour lui persuader d'embrasser la religion protestante : *A Discourse sent to the late king James*, etc. Lond., 1690. Mais l'authenticité n'en est pas prouvée.

[2] *Tentamina physico-theologica de Deo : sive theologia scoastica ad normam novæ et reformatæ philosophiæ cocinnata...* Auth. S. Parkero, etc. Lond., 1665.

paraît uniquement consister dans l'abandon habituel des formes de la scolastique et dans un retour vers la philosophie de l'antiquité dont il discute les divers systèmes tantôt pour s'y appuyer, tantôt pour les détruire, établissant ainsi sa propre théologie, scolastique seulement en ce sens qu'il veut en faire une nouvelle théologie des écoles.

L'ouvrage ne brille point par l'ordonnance. La multiplicité et la confusion des matières et des questions en rendrait l'analyse longue et difficile, et quoique certaines parties soient traitées avec beaucoup de vivacité d'esprit, il faut renoncer à faire connaître avec suite et avec détail un livre dont la lecture offre cependant quelque instruction.

Son premier chapitre est consacré à défendre contre le reproche d'athéisme ceux des philosophes grecs qui en ont été accusés, non-seulement Anaxagore, ce qui serait assez simple, mais Diagoras, Evhemère, Épicure. Ils n'ont fait la plupart du temps qu'attaquer la religion de leur siècle, et ils seraient excusables, quand même la critique des superstitions du polythéisme les aurait entraînés trop loin. Des systèmes erronés ou discordants sur la nature des choses ou sur celle de Dieu ne sont pas des preuves d'athéisme. Mais il est vrai que les systèmes en général ne sont pas soutenables, pas plus l'hypothèse d'Épicure que celle de Descartes. Parker leur oppose ses idées sur la constitution du monde en écartant les rêves de Képler[1], et s'attache à mon-

[1] *Keppleri somnia*, l. I, ch. II, p. 53.

trer, contre Cardan, Pomponace, Vanini, que l'ordre général, la naissance nécessaire du genre humain, la structure de notre corps dénotent une évidente finalité. Parmi les phénomènes physiologiques, la génération est celui qui l'arrête le plus longtemps, et le goût n'est pas plus respecté que la vérité dans les descriptions et les explications auxquelles il se complaît.

Les diverses hypothèses des athées sont ensuite réfutées par les arguments connus, et même avec assez de bonheur, sauf en ce qui touche l'idée de l'éternité du monde qui ne devrait point être confondue avec un dogme d'athéisme. Ici il se tourne tout à coup contre Descartes, « ce très-illustre Descartes, dont les deux sophismes sont de beaucoup plus célèbres que les autres. Plus savant en mathématiques qu'en métaphysique, il est allé démontrer en grande pompe l'existence de Dieu par l'un dans sa troisième, par l'autre dans sa cinquième Méditation[1]. » Des hommes qui ne sont pas des ignorants les ont proclamés des démonstrations dignes d'Archimède[2]. La réfutation se fonde sur deux points. Le premier c'est que nous ne pouvons atteindre aucune idée de Dieu, car, dit Parker, dût-on m'appeler animal épais et grossier, je confesse que j'ai tiré des sens toutes mes idées. Le second, c'est la

[1] L. I. c. v, p. 157.

[2] *Archimedeæ demonstrationes*, ibid. Ces hommes non ignorants sont More. *Stillingfleet* et Walter Charlton qui était un médecin de Charles II (1619-1707), et qui a écrit des ouvrages de théologie naturelle et une *Physiologia epicuro-gasse do-charletonica*. Lond., 1654. Je n'ai pu me procurer ses ouvrages.

réponse de saint Thomas et avant lui de Gerson et de Pierre d'Ailly, à l'argument de saint Anselme; et même plus conséquent que saint Thomas, Parker lui reproche d'avoir paru admettre que la perfection implique l'existence. Les défauts indéniables de l'argument, quand on lui donne une forme trop rigoureuse et qu'on le sépare de toute considération psychologique et de tout recours au principe de causalité, sont ici relevés avec une véritable précision logique.

Le second essai ou le livre second est la réfutation de l'athéisme selon la théologie chrétienne. Dans celui-ci, Parker abandonne les païens qui n'ont jamais, dit-il, conçu Dieu comme nous le concevons. D'abord ils adoraient les uns les astres ou le soleil, les autres, le monde ou son âme. C'est là l'unique divinité dont le très-noble Herbert[1] ait réussi à prouver le culte perpétuel. Encore cette âme du monde n'est-elle qu'un souffle, une matière éthérée. Avant les scolastiques, ce mot d'âme n'a jamais désigné une chose exempte de toute masse corporelle. Les mots de *mens* ou de νοῦς désignent la faculté, non la substance. Platon craignait le sort de Socrate. Il s'exprime avec ambiguïté. On dirait qu'il reconnaît deux dieux ou deux mondes, l'un visible, l'autre intelligible. Pour Aristote, le ciel est Dieu.

Les rapports que peut présenter la théologie des païens avec celle de la Bible sont fortuits; et la Bible elle-même ne parle de Dieu que par images. Dieu

[1] Nobilissimus Herbertus, l. II, c. II, p. 242.

lui-même n'a montré à Moïse que sa gloire, la splendeur de son être. Quant à cet être même, à son essence, elle est restée cachée, elle est incompréhensible; car la faiblesse de notre esprit s'élève difficilement au-dessus de la matière. Témoin l'adage, *Tritum illud*: *Nihil est in intellectu*. On peut, par le raisonnement, établir qu'il y a des substances spirituelles; mais ce qu'elles sont, on ne peut le dire. On ne les fait connaître que par leurs opérations ou leurs attributs. En général, quoique nous semblions comprendre les essences mêmes des choses, grâce aux termes abstraits et universels, au fond nous ne saisissons rien au delà de leurs accidents.

Dites donc que Dieu est un esprit infini, éternel, immense, souverainement bon, etc., mais renoncez à définir cet esprit dans sa nature; ou concevez-le métaphysiquement comme une entité différente de toute autre, une entité parfaite et infinie. L'idée d'essence est l'idée d'être. Une essence est donc d'autant plus parfaite qu'elle est plus éloignée du non-être. L'essence divine existe par elle-même, mais il ne faut pas l'entendre comme si positivement elle était cause de soi, ce qui serait introduire en Dieu des distinctions. C'est négativement qu'il faut dire que Dieu n'a pas d'autre cause que lui-même[1].

Lorsqu'on dit que Dieu n'est dans aucune catégo-

[1] L. II, c. IV, p. 307. Ceci est un trait contre Descartes, qui, dans sa *Réponse aux quatrièmes objections*, II, veut que l'on conçoive en Dieu une puissance positive par laquelle il se donne l'existence et l'existence parfaite, en sorte qu'il est en ce sens la cause de soi-même, *causa sui*.

rie, on parle ainsi par un sentiment religieux; mais on ne veut pas dire qu'on exclut Dieu de la pensée. Les catégories ne sont que les manières de penser de certains philosophes : pourquoi ne pas dire que Dieu est la première des substances? Ses perfections sont absolues. C'est cependant une erreur commune que de les considérer comme si elles étaient des choses secondes (les essences secondes d'Aristote); elles sont au même rang que l'essence même. Aussi ne pouvons-nous les concevoir que *via remotionis*. Retranchons tout ce qui est négation, défaut, limite, et nous obtiendrons l'idée positive de perfection. La *via remotionis* conduit ainsi au même point que la *via eminentiæ*. C'est un paradoxe que de vouloir écarter les perfections, parce qu'elles sont désignées par des mots qui peuvent se dire des créatures, car alors Dieu serait l'être sans substance, sans existence, sans intelligence, sans vie, etc. Il vaudrait mieux, comme les néoplatoniciens, désigner les perfections de Dieu, en faisant précéder d'un *hyper* les noms qui les expriment, ou bien il faut entendre que *sans substance*, *sans existence*, veut dire que la substance et l'existence ne suffisent pas pour exprimer l'être de Dieu.

Ses attributs moraux doivent être entendus d'une manière absolue; de même son éternité. Elle n'est pas cette éternité comparative attribuée à ce qui ne périt pas et qui croît en durée. La durée externe des choses est successive, l'existence de Dieu est permanente et n'a rien à faire avec le temps. On peut donc distinguer « l'éternité, cette *grandeur*

(*amplitudo*) qui s'épand au delà de tout commencement et de toute fin, du temps, cette portion qui est mesurée par l'existence du monde[1]. » Ici est combattue l'idée que Parker attribue à David Derodon d'identifier l'éternité et l'espace avec Dieu[2]. Les problèmes ardus auxquels donnent lieu ces deux immensités sont discutés avec une certaine sagacité, et entre autres choses, l'auteur établit qu'il n'est contraire ni à la raison ni à la foi que Dieu pût communiquer l'éternité à une créature, spécialement au monde.

Cet ouvrage confus et indigeste ne sortira pas de l'oubli où, dès le temps de Swift, il était plongé. Cependant peu de questions difficiles de la théodicée métaphysique y sont négligées. L'esprit de l'auteur n'est pas sans subtilité philosophique. Les citations surabondent ; mais elles sont quelquefois bien groupées et utilement employées. C'est un de ces livres peu lisibles à l'aide desquels un moderne intelligent pourrait, sans autre secours, faire sur les mêmes sujets un bon ouvrage.

Il paraît que l'apologie des philosophes païens valut à Parker quelques critiques. Du moins tout en se prétendant trop philosophe pour tenir au jugement des hommes, il composa en anglais tout un ouvrage pour justifier ce que dans le premier il

[1] Amplitudinem illam quæ ultra ullum principium et terminum effunditur, et tempus, portionem istam qua mundi existentia designatur (L. II, c. VI, p. 378.)

[2] Derodon, Français, théologien protestant (1600-1664). Il aurait, selon Parker, devancé une idée qu'on a cru trouver dans Newton, et que l'on trouve dans Clarke.

avait dit de Platon[1]. C'est plutôt un éloge de l'esprit que des dogmes du platonisme. Ainsi les platoniciens sont loués de professer une morale plus modérée, plus douce, que la morale stoïcienne, d'éviter la tristesse et la misanthropie, d'apprécier la bonne nature, *ce tempérament de l'âme, don gracieux et divin*, méconnu encore naguère de ceux qui ont baptisé du nom de zèle le feu incendiaire (*sulphureous*) du fanatisme[2]. La politesse des mœurs était encore un des mérites des platoniciens. On l'a vu lors de la renaissance du Platonisme sous Cosme de Médicis. Leur logique était pratique ; elle consistait à poser des principes clairs et à les développer par l'induction. Parker n'est pourtant pas toujours sûr d'entendre *le Parménide*. La théorie du *Menon* sur la réminiscence tourne dans un cercle, et il trouve de l'incohérence dans la démonstration de l'immortalité de l'âme que donne le *Phèdre*.

La théologie de Platon, quant à la pratique, est bonne; c'est une religion toute spirituelle qui ne tend qu'à rendre l'âme semblable à Dieu. La théologie spéculative souffre plus de difficultés. Platon doit être blâmé de s'être privé de la connaissance des vérités les plus palpables en dépréciant le témoignage des sens. La théorie des Idées est sans base, car les principes généraux sont tirés des ob-

[1] *A free and impartial censure of the platonick philosophie with an account of the origenian hypothesis concerning the preexistence of souls, in two Letters, written to Mr Nath. Bisbie*, by S. Parker. — 2. Ed. Oxford, 1667.

[2] *Let. I*, p. 25-28.

servations particulières. A quoi bon chercher la vérité dans un monde intelligible, quand il suffit d'ouvrir les yeux autour de nous? La prétention de connaître et de définir l'essence des choses est vaine. Les définitions n'ont d'autre but que de fixer et de déterminer la signification des mots. On ne doit pas tenter de définir les choses, qui ne sont bien connues que par les sens, et quant aux observations, en est-il une qui rende l'esprit plus perplexe que la simple idée de la pure matière (*naked matter*)?

Platon n'a donc pas été exempt dans sa théologie de la faute générale des hommes de science[1], l'affectation d'obscurité. Son exemple doit nous préserver des romans philosophiques, de l'emploi de l'allégorie et de la métaphore, des prestiges de l'*Idola specus*. Les systèmes philosophiques, comme celui des tourbillons de Descartes, peuvent rencontrer la vérité par hasard ; mais il vaut mieux imiter la réserve d'Épicure qui avait pris pour sa devise : *Évidence*[2]. Il faut surtout se garder de combiner les systèmes avec les dogmes. C'est ce qui a conduit les gnostiques à l'hérésie, et les scolastiques n'ont pas été plus heureux en mélangeant les articles de foi et les opinions d'Aristote. La faute serait la même de vouloir rattacher Platon à Moïse et confondre la Triade avec la Trinité.

Cette première lettre est une critique indirecte de Gale. La seconde roule sur la puissance de Dieu. Ce

[1] « The catholick crime of all the learned world. »
[2] « Perspicuity for his motto. »

qui n'était que puissance avant la création est devenu depuis règne ou domination (*Dominion*), sorte de souveraineté que Parker définit, d'après Hobbes, la liberté d'user de ses propres facultés suivant la droite raison. Cette souveraineté d'ailleurs est en Dieu d'accord avec toutes ses perfections; celles-ci garantissent qu'il ne fera jamais rien qui les démente, en sorte qu'il y a en lui quelque chose comme le droit et le devoir. Après cette pensée belle et hardie, on est surpris de lire que Dieu peut nous infliger arbitrairement des maux qui nous laissent dans une condition qui ne peut être préférée qu'au non-être, ôter la vie à l'innocent, anéantir ses promesses; et tout cela, il le peut faire à une créature pour le péché d'une autre; mais il ne saurait réduire sa créature à l'état pire que le néant, car ce serait lui ravir plus qu'il ne lui a donné, ni décréter contre des myriades infinies de créatures des tourments infinis et insupportables. Il vaut mieux être né que n'être pas, et n'être pas que d'être misérable, s'il s'agit d'un malheur absolu. On doit donc avec Épiscopius soutenir contre Calvin et Hobbes que la souveraineté de Dieu est réglée par ses propres perfections.

Mais la bonté de Dieu ne peut détruire la liberté de sa nature, sa volonté est souverainement libre. La liberté est une liberté d'indifférence par rapport à tous les motifs extérieurs qui nous entraînent; c'est le pouvoir de se déterminer par soi-même. Dieu n'est pas un agent nécessaire, et ses déterminations, bien qu'éminemment conformes à sa na-

ture, ne sont pas pour cela des résultats nécessaires de cette même nature.

Tous les biens sont dus à sa bonté. C'est par bonté que, pour prix d'une obéissance qui ne mérite pas une telle faveur, il nous promet des biens éternels. Si le ciel en ce cas nous était dû, il n'y aurait plus de grâces à lui rendre. On ne doit donc pas croire avec Origène à la préexistence des âmes, sur ce fondement que cette hypothèse vaudrait mieux que la disposition contraire. Il faut regarder comme plus digne de la sagesse de Dieu, qu'il nous ait placés dans une condition d'imperfection d'où nous pouvons, en libres et intelligentes créatures, nous élever à un état supérieur, à une meilleure vie.

Cette seconde lettre est plutôt théologique que philosophique ; car elle ne tend qu'à justifier spéculativement des croyances chrétiennes. Parker en dit à peu près tout ce qu'on en peut dire, et s'il tourne dans un cercle, c'est que ni lui ni personne n'en peut sortir. Nous nous attacherons davantage à la première, et quoiqu'elle atteste dans l'auteur une certaine connaissance de Platon et un certain goût pour son école, elle ne fait pas de l'auteur un platonicien. On ne l'est pas apparemment, lorsqu'on rejette la théorie de la réminiscence et celle des Idées. Tout au contraire, on aura remarqué que sur l'origine des idées et même des principes, comme sur l'emploi et la valeur de la définition, il parle comme parlerait un pur disciple de Locke et un disciple anticipé ; car Locke ne devait rendre ses

oracles que bien des années après ; mais Hobbes avait écrit depuis longtemps.

Les ouvrages qui nous ont occupé jusqu'ici sont de la jeunesse de Parker. Il n'avait guère plus de vingt-six ans, lorsque le plus récent parut. Mais douze ans après, il se reprochait d'avoir trop accordé soit à la théologie des païens, soit à celle de l'École, et d'ailleurs il lui semblait que le cartésianisme levait la tête en Angleterre ; il regardait comme de son honneur et de son intérêt de l'écraser.

Antoine Legrand, de l'ordre des Récolets, élevé à Douai où les Anglais catholiques avaient un collége, était venu en Angleterre, soit comme missionnaire, soit pour s'occuper d'éducation. C'était un cartésien zélé, on l'appelait l'abréviateur de Descartes, et il avait publié successivement deux traités où il exposait sa philosophie [1]. Cette provocation dut échauffer l'ardeur polémique de Parker, et il prit la plume.

Dans un ouvrage auquel Legrand répondit [2], il commence par déclarer que la plupart des exemplaires de l'écrit qu'il avait publié, *admodum adolescens*, ayant péri dans l'incendie de Londres (1666), il a attendu pour donner une nouvelle édition qu'on lui demandait, d'être entièrement délivré de cette horrible scolastique, *scolastici horroris*, et désor-

[1] *Philosophia vetus e mente R. Descartes more scolastico digesta*. Lond., 1671. — *Institutiones philosophiæ secundum principia R. Cartesii*. Lond., 1672. — Cf. Bouiller, *Hist. de la phil. cartés.*, t. II, ch. xxvi.

[2] *Apologia pro R. Descartes contra S. Parkerum*. Lond., 1679.

mais tirant toute sa théodicée de la beauté de la nature, il n'y voit plus que la sagesse de l'artiste divin, rejette toute explication mécanique, et fait la guerre à tous les philosophes, non-seulement à Épicure à qui il restitue son titre de pourceau, mais à Aristote, à Descartes, à tous ceux qui naguère sous le voile d'une philosophie plus secrète, ont tâché de déterminer toutes les notions du bien. La conjuration est évidente; il ne faut épargner ni les Manlius, ni les Catilina, ni les Cethegus. L'impiété a déchaîné « tous les maux que nous, nous, dis-je, Bretons, nous avons soufferts. » On a osé prendre les armes contre le roi, et on lui conseillerait la modération! la modération contre les traîtres à la patrie! contre les parricides de la patrie! La prudence en pareil cas ne serait que de l'astuce (*astutia*).

On voit que l'ouvrage dans la préface duquel il s'exprime ainsi, *les Discussions sur Dieu et la Providence*[1], a été publié dans un moment où les opinions tournaient à la violence, où les esprits ardents et serviles cherchaient à intéresser le pouvoir même à leurs théories et à faire leur cour en philosophant. Cette suite de six dissertations n'est pourtant qu'un remaniement de l'ouvrage intitulé : *Tentamina*. Dans un latin plus soigné, il recommence la revue des philosophes grecs; et après en avoir encore défendu quelques-uns, tels qu'Anaxagore, il conteste l'athéisme d'un grand nombre et finit par abandon-

[1] *Disputationes de Deo et Providentia divina*, auth. S. Parkero. Lond., 1678.

ner Épicure, quoiqu'il le ménage par égard pour Gassendi. L'impiété moderne, dont il impute la restauration aux Italiens, le trouve impitoyable, et, dit-il, dans notre siècle plus malheureux, il s'est élevé un homme, un autre Grec, ce vieillard de Malmesbury qui a suivi en tout celui de Gargette[1], à dessein ou par hasard, je ne sais; et de ce que rien ne peut se mouvoir, il conclut qu'il n'y a pas de Divinité et ne veut d'autre religion que celle que l'État prescrit.

Après une assez bonne réfutation de Hobbes, Parker passe au spectacle de la nature qui, malgré Socin, lui manifeste une Providence. Il blâme les scolastiques de n'avoir trouvé aucune démonstration contre l'éternité du monde et la naissance spontanée des animaux. La finalité qu'il observe dans les choses lui prouve la création et par conséquent un commencement. Puis, avec une science très-confuse et très-hasardée, s'appuyant de Gilbert, tolérant Copernic, contestant Galilée, il critique les divers systèmes de physique des philosophes. Les hypothèses d'Épicure et de Descartes sont discutées. Il leur reproche à tous deux d'avoir voulu expliquer le monde par lui-même. Après avoir réfuté le premier dans Lucrèce, il arrive au second qui est entré dans la même voie avec bien plus de génie et sans doute à meilleur dessein, n'ayant pas dès le début prémédité l'impiété dans son cœur. Mais après avoir mené la vie d'un militaire, il s'est mis à écrire sans rien savoir que

[1] Épicure.

les mathématiques, et il a cru pouvoir construire des mondes d'après les lois mécaniques qui lui avaient servi à dresser avec habileté des camps et des retranchements[1]. Avec une mesure sincère ou feinte, il a rejeté de la science de la nature toute science de Dieu. Son langage est religieux; mais enfin son point de départ est le même que celui de tous les athées. On ne voudrait pas entrer en lutte avec un homme d'une aussi juste autorité que Bacon ; mais on ne peut pas non plus l'approuver d'avoir proscrit de la physique les causes finales. Sans doute on peut dire que la nature opère mécaniquement; mais ce mécanisme même ne peut être que le résultat d'un dessein (*consilium*).

Parker continue cependant de penser qu'on ne peut prouver que le monde n'ait pu être éternel. S'il y avait eu un moment où il ne pouvait être, il n'aurait jamais été ; car ce serait dire que Dieu n'a pu éternellement le créer. De ce point très-bien discuté, il conclut que c'est dans la finalité, c'est-à-dire dans l'harmonie et l'utilité mutuelle des parties, qu'il faut chercher la preuve que le monde a été fait. Suit à ce sujet une discussion étendue de la cosmogonie d'Aristote, le seul des philosophes, dit-il, qui semble avoir, comme son disciple, conquis l'univers. Cet examen qui prouve du savoir et du jugement conduit l'auteur à une conclusion modérée, c'est

[1] « Cum a vita militari nullis artibus nisi mathematices eruditus ad litteras accesserit, iisdem mechanicis legibus quibus castra et stativa vir solertissimus extruxerat, mundos quoque extrui potuisse putavit. » *Disp. III*, p. 281.

qu'il ne faut faire Aristote ni plus ni moins théiste qu'il n'a été, que les scolastiques ont fait fausse route en s'enchaînant à lui trop étroitement et qu'en développant l'idée de l'art qu'il a su apercevoir dans la nature, il faut s'attacher à prouver que la nécessité n'en est pas la loi suprême et que tout y révèle la liberté du créateur.

La seule objection sérieuse viendrait du scepticisme. Mais le scepticisme doit être combattu, tant dans les Académiques de Cicéron, que dans les Méditations de Descartes. Sa théorie de la réalité objective des idées, sa récusation du témoignage des sens, enfin son principe de certitude tiré du fait de la pensée, tout est donc contesté. De ce que l'homme est une chose pensante, il ne suit pas que le corps ne puisse penser. On peut dire, en langage populaire, que l'idée de Dieu est innée, parce qu'elle vient assez naturellement aux hommes ; mais cela ne prouverait pas qu'elle fût vraie, si elle n'était vérifiée par la raison. A la raison donc *le critérium*. D'ailleurs nous n'avons l'idée d'aucune substance sans un fantôme, c'est-à-dire sans la faculté de nous en représenter l'objet. Or, nous ne pouvons nous représenter que des substances particulières, jamais la substance infinie. De même que la pensée ne nous fait connaître qu'une faculté ou qualité de l'âme, non sa substance, l'idée d'infini ne suffit pas pour qu'en soi l'infinité soit comprise ou représentée dans un esprit fini. Si la réalité objective est la chose pensée elle-même en tant qu'elle est objectivement dans l'intelligence, l'idée du soleil est le

soleil même, et tous les hommes ayant dans l'esprit la réalité objective de Dieu, il y aurait autant de Dieux qu'il y a d'esprits. La conception d'une chose n'a de réel que l'acte de l'intelligence qui la conçoit. Il suit de là une répétition de la critique de l'argument célèbre qui de l'idée de la perfection infère l'existence de la perfection.

Cette dissertation qui n'est pas sans force offre plus d'une page que Locke, et quelquefois Reid, aurait pu écrire, et tout en reprochant à l'auteur de tomber par instants dans la déclamation, il faut bien lui reconnaître une remarquable intelligence des questions qu'il traite. Cependant non content de ce qu'il en avait dit, il les a reprises dans un dernier ouvrage sur la divine autorité de la loi naturelle et de la religion chrétienne[1]. Et dans ce complément en anglais de son dernier écrit, il s'attache à marquer encore davantage l'action et la puissance de Dieu dans la nature des choses. Il n'a pas connaissance d'un âge du monde où l'athéisme se soit montré autant à visage découvert. La foule va à l'athéisme et l'enthousiasme antinomiste ne fait qu'aggraver le mal. Il le dénonce avec fracas, et quoiqu'on ait beaucoup écrit, il n'est pleinement content d'aucun de ses prédécesseurs, ni de Grotius qui a eu le tort de croire la loi naturelle obligatoire par elle-même, ni de Cumberland qui vaut mieux, mais

[1] *A Demonstration of the divine authority of the Law of nature and of the christian religion in two parts*, by S. Parker. Lond., 1681.

qui abuse des termes scientifiques et obscurcit sa pensée.

Le but précis de l'ouvrage, c'est, après avoir montré que la nature réclame un Dieu, de prouver que la loi naturelle ne peut pas s'en passer davantage. Elle atteste aussi son auteur. Mais pour cela, il ne faut pas la chercher dans certaines notions primitives qu'on dit innées, mais dans les motifs qui la rendent nécessaire; en d'autres termes, rien de divin n'est prouvé que par la considération des causes finales. L'utilité, la convenance, la nécessité des préceptes du droit naturel et des institutions qu'il consacre est ensuite établie et développée avec plus de sens que d'originalité. C'est, à vrai dire, une réfutation continue et implicite de Hobbes; elle se termine par une revendication motivée de la croyance à l'autre vie, sans laquelle le droit lui-même n'aurait ni explication, ni sanction. Ce dogme, défendu contre tous ceux qui l'ont obscurci ou méconnu, est une transition naturelle à ce qu'il appelle « la découverte bien plus grande, bien plus glorieuse du devoir et du bonheur de l'homme dans cette révélation particulière que Dieu nous a faite par l'établissement du christianisme. » Elle se présente avec un genre de preuves bien moins difficiles à saisir que des raisonnements philosophiques. Ce sont des témoignages, des monuments certains. « L'évidence historique est aussi forte que l'évidence mathématique. Je suis aussi sûr que des fanatiques rebelles ont mis à mort Charles I[er], que je suis certain d'aucune proposition d'Euclide, et je le

suis beaucoup plus que d'aucune théorie de la philosophie naturelle, excepté l'existence et la providence de Dieu. » Cette idée générale est ensuite appliquée à la réfutation des principales objections des incrédules. Ce sont les arguments ordinaires; mais ils sont présentés avec ordre, ils se font bien saisir, et forment un résumé apologétique auquel on n'a rien ajouté de fort important.

Ces longs ouvrages nous ont retenu longtemps, et ils n'ont plus guère de valeur aujourd'hui qu'en qualité de monuments de l'état des esprits et des questions à la veille de Locke. Du reste, on voit que rien n'est plus hasardé que la réputation de platonicien qu'on a faite à l'évêque Parker. On a écrit aussi qu'il avait fait censurer le cartésianisme à Cambridge. S'il l'a pu, il l'a fait; mais je n'en ai pas trouvé la preuve. Pour Oxford, cela ne fait pas question. Parker n'avait été nommé évêque du diocèse que pour tenir l'université dans la dépendance.

Burnet qui a réfuté Parker avec âpreté et qui en parle avec le dernier mépris, veut bien lui reconnaître *une vivacité amusante*. Mais ce mot s'adresse au pamphlétaire religieux, et comme tel, sa conduite nous le rend suspect. Dans la controverse philosophique, il montre également une verve assez piquante. Il peut manquer de mesure, d'ordre et de sobriété; son savoir qui est réel s'étale sans goût et sans choix; mais son intelligence est pénétrante et son argumentation forte. S'il eût été plus sage, moins pressé de produire, moins ardent à com-

battre, s'il eût moins employé son talent à faire du bruit et à faire fortune, il aurait pu laisser des ouvrages qui tiendraient une place honorable dans la philosophie. L'homme a perdu l'écrivain en lui méritant l'oubli.

CHAPITRE IX

MATTHEW HALE.

L'oubli a couvert bien des noms inscrits dans ces pages, et l'on nous demandera peut-être s'il était fort nécessaire de retirer de leur obscurité des écrivains qui n'avaient pas même obtenu la réputation pendant leur vie. Ce reproche n'atteindra pas celui dont nous allons parler, Matthew Hale. Son nom est dans la jurisprudence anglaise au premier rang. Sa biographie aurait de l'intérêt. Ce serait celle d'un magistrat intègre, équitable, savant, qui jeté au milieu d'une révolution, avec l'amour du droit, le respect de la loi, l'attachement aux principes de liberté et la haine de l'usurpation et de la violence, est conduit par ses lumières et ses qualités mêmes à céder à l'empire des événements, à servir des causes diverses et des gouvernements différents, constant seulement dans une modération protectrice de tous les opprimés.

Sa naissance était modeste. Il entra cependant à l'université d'Oxford. Il dit quelque part qu'à seize ans, il savait le grec qu'il avait oublié cinquante ans

après. Même au collége protestant de la Magdeleine, il étudia saint Thomas, Scot et Suarez, sous la direction d'un pasteur puritain, dont il partagea d'abord les sévères principes; puis, il se radoucit, et après avoir essayé des amusements du monde et même songé à prendre la profession des armes, il entra à vingt ans à Lincoln's Inn (1629). Là, dans une vie rangée et laborieuse, il ne se borna pas à la science du droit. Les mathématiques, la physique, la mécanique et l'anatomie occupèrent son esprit, et ce ne fut qu'après sept ans de travail qu'il prit place au barreau (1637).

On fut bientôt en pleine révolution. Ses opinions l'attachaient à la cause nationale; mais il fit vœu de ne point s'y enchaîner en homme de parti et de préserver son repos et son esprit de l'atteinte des passions politiques et des opinions extrêmes. Il prétendit même à la neutralité d'Atticus dont il a écrit la vie. Mais moins égoïste que lui, il fut un des conseils de Laud et peut-être de Strafford dans leurs procès. Il s'offrit au même titre à Charles Ier et assista lord Capel et lord Holland poursuivis comme royalistes pour haute trahison, et cependant il avait signé le Covenant.

Aussi après avoir tenté en vain de ménager un accommodement entre le roi et le parlement, n'hésita-t-il pas à prêter serment à la république, et il siégea dans le Long parlement, jusqu'à sa dissolution. C'est alors que Cromwell lui offrit de le nommer juge des Plaids communs. Hale balança quelque temps. Il considérait Cromwell comme un usurpateur. Mais

ses amis lui firent les raisonnements ordinaires. La justice était de tous les temps; la société avait toujours besoin de magistrats honnêtes et capables. Il se dit qu'en acceptant la fonction, il n'aliénait pas sa conscience. Dans les procès civils, la loi seule devait être invoquée. Dans les affaires criminelles, il se promit de ne tirer l'épée de justice que lorsque l'accusation n'aurait rien de politique. Toute sentence capitale pour une offense contre l'État lui paraissait un meurtre, au moins quand le titre du souverain n'était pas légitime. On dit que fidèle à ses engagements, il n'opina jamais que dans le sens de l'indulgence.

La modération de Cromwell l'avait réconcilié avec son pouvoir, et il siégea dans la chambre haute, œuvre éphémère du Protecteur. Mais à l'avénement de son fils, il refusa le renouvellement de sa commission de juge, et l'université d'Oxford en 1658, le comté de Gloucester en 1660 le firent rentrer au parlement. Il continua de s'y montrer opposé aux prétentions exclusives des factions dominantes et fut, comme tous les hommes modérés, conduit à espérer d'une restauration sagement ménagée l'apaisement des partis. Il vota pour toutes les mesures qui en auraient pu faire une transaction, au lieu d'une réaction. Au retour du roi, il fut nommé membre de la cour de l'Échiquier, et onze ans après, lord premier juge de la cour du Banc du roi (1671). Il mourut en 1676.

Comme magistrat, sa réputation fut celle d'un juge instruit, éclairé, consciencieux et bienveillant.

Comme jurisconsulte, il a conservé une grande autorité, et lord Campbell, comparant son savoir à celui d'Édouard Coke, dit qu'il était aussi étendu et plus méthodique.

Un esprit plus cultivé, des études plus diverses, des vues plus larges, devaient le mettre fort audessus du jaloux ennemi de Bacon. Une haute impartialité régna constamment dans sa conduite et dans ses idées. Quoique sa piété ne fût pas entièrement exempte de crédulité superstitieuse, elle était raisonnée et tolérante. Les prétentions de la haute Église comme les exagérations des sectes dissidentes trouvèrent en lui un constant adversaire, et lorsqu'après la chute de Clarendon, le chancelier Bridgeman proposa un plan de *comprehension* qui devait accorder quelque liberté religieuse, il prit part avec empressement à cette œuvre pacificatrice. On dit qu'alors surtout il s'entendit et se lia avec Wilkins qui partageait ses vues. La même communauté d'idées le mit en relation avec Barrow, Stillingfleet et Tillotson. Mais avec aucun des ministres de l'Évangile, il ne paraît avoir été en rapports plus intimes qu'avec Richard Baxter.

Nous avons une vie de sir Matthew Hale, écrite par l'évêque Burnet[1]. Baxter y a joint des notes détaillées dont nous regrettons, faute d'espace, de

[1] Elle est dans l'édition de ses œuvres donnée par Thirlwall. *The Works moral and religious of sir M. Hale.* 2 vol. Lond., 1805. Cf. les biographies par lord Campbell, *the Lives of the Chief-justices*, t. I, chap. XVI, et par Edw. Foss, *the Judges of England*, t. VII.

ne pouvoir donner un extrait. Ce sont surtout des souvenirs théologiques et philosophiques[1]. Elles nous font assister en quelque sorte à leurs communes études, à leurs entretiens, à leurs dissidences et nous montrent avec quel sérieux, quelle bonne foi ces deux âmes sincères cherchaient, dans une préoccupation continuelle, la vérité sur toutes les questions spéculatives ou religieuses qui agitaient alors l'esprit humain.

Aussi ne puis-je m'empêcher d'être étonné du peu d'attention accordé par les critiques aux ouvrages assez nombreux qu'a laissés le docte magistrat. Son dernier biographe, lord Campbell, n'en parle qu'avec une indifférence presque dédaigneuse. Stewart, Hallam, Whewell n'en disent rien. Quelques-uns de ces écrits à la vérité peuvent être exclusivement considérés comme des ouvrages de piété, tels sont *le Discours sur la religion*, celui *Sur la vie et l'immortalité*, *les Contemplations morales et divines*, etc. Ils sont inspirés par un sentiment vrai, ils sont dignes d'un sage et d'un chrétien. Mais le peu de nouveauté du fond n'est pas racheté par les agréments du style. Hale est un écrivain négligé et diffus. Ses ouvrages n'en ont pas moins une valeur qui aurait dû les préserver de l'obscur oubli où ils sont restés plongés.

Nous voulons parler de ses ouvrages philosophiques; car pour ses livres de droit, ils se recommandent encore aux jurisconsultes; une courte citation

[1] *Additional notes of the Life.* Works, t. I, p. 38.

en indiquera l'esprit : « Nous ne devons pas pousser la vénération pour le droit romain au point de sacrifier notre Alfred et notre Édouard aux mânes de Théodose et de Justinien. Nous ne devons pas préférer l'édit du préteur ou le rescrit de l'empereur romain à nos coutumes immémoriales ou aux décrets d'un parlement anglais, à moins d'être capables de préférer la monarchie despotique de Rome et de Byzance pour le méridien desquelles ont été calculées les premières de ces lois, à la libre constitution britannique que les secondes sont destinées et propres à perpétuer[1]. » Ces mots qu'on ne lirait dans aucun jurisconsulte du continent indiquent une des causes de la supériorité politique de l'Angleterre.

Mais venons aux écrits philosophiques. Nous savons par Baxter que Hale n'avait jamais perdu de vue la métaphysique et savait plus de mathématiques que lui, mais qu'ils étaient tous deux très-curieux de physique, que les platoniciens, les péripatéticiens, les épicuriens, *spécialement leur Gassendi*, Telenus, Campanella, Patrizzi, Lulle, White leur étaient familiers. « Nous n'approuvions pas tout dans Aristote ; mais il en faisait plus de cas que moi. L'un et l'autre, nous avions très-peu de goût (*greatly disliked*) pour les principes de Descartes et de Gassendi, encore bien moins pour ceux des faiseurs de bruit[2], Hobbes et Spinoza. Il se dé-

[1] Préface de l'*Histoire de la loi commune*. Works, *Append.*, t. I, p. 121.

[2] *Bruitists* (?).

fiait des nouveaux philosophes comme quelques-uns appellent les cartésiens, et pensait que peu de ces contempteurs d'Aristote l'avaient assez étudié pour bien connaître sa doctrine. »

Le premier ouvrage que Hale ait publié de son vivant a pour sujet l'origine de l'homme[1]. C'est par la lumière naturelle seulement qu'il y veut être guidé, et il espère pouvoir établir par des raisons qui ne sont guère moins qu'apodictiques[2] que l'espèce humaine a un commencement, et qu'elle provient *ex non genitis*. Cette démonstration a l'avantage d'être en même temps une réfutation de l'athéisme, et quoiqu'il ne puisse croire qu'une erreur aussi contraire à la lumière de la nature et aux sentiments de la conscience soit aussi répandue en Europe que le craignent beaucoup d'honnêtes gens, il regarde comme utile de convaincre de la véritable origine de l'humanité, sur d'autres fondements que les leçons de l'éducation, ces chicaneurs (*gainsayers*) qui ne sont pas gouvernés dans leurs opinions par d'autres lumières que celles de la nature et de la raison, et l'on peut en rencontrer bon nombre de par le monde.

Une telle recherche doit commencer par des vues générales sur les objets et les moyens de la connaissance humaine, et Hale les décrit en homme qui n'en veut restreindre ni l'étendue ni la portée. Il se

[1] *The primitive origination of mankind considered and examined according to the light of nature*, by the hon. S. M. Hale Lond. 1677.

[2] « At least little less than apodictical. »

plaît à montrer combien la vue de l'esprit excède celle des sens, et en admettant le principe de Descartes, il agrandit le cercle des premières certitudes. Quoiqu'il ait été, dit-il, un peu trop positif, celui qui a dit qu'*ego cogito* était le *primum cognitum*, cependant il était irréfragablement dans le vrai, en ce sens qu'aucune chose ne peut être plus certaine. L'âme est attestée par la pensée. Elle est la forme, non du corps, auquel une forme spécifique paraît devoir être attribuée, mais de l'homme qu'elle constitue[1]. Car les universaux, tels qu'*animal* ou *vivant*, ne sont que des êtres de raison. Le gouvernement de l'âme dans le corps est une image de celui de Dieu dans le monde, et nous apprend à connaître la Providence. Suit une distinction méthodique de l'homme physique et de l'homme moral, dans laquelle, tout en répétant souvent Aristote, Hale nous attribue des instincts rationnels, principes innés, *connate principles*, qui pour être des vérités susceptibles d'être acquises, développées, dédoublées par l'exercice de la raison, n'en sont pas moins gravées dans l'âme et précèdent toute notion obtenue par le travail de la réflexion. C'est à ces prénotions, à ces anticipations de l'âme qu'il faut rattacher les premiers traits de religion naturelle et de moralité qui s'y trouvent empreints.

Quoique saint Thomas et Suarez ne tiennent pas pour impossible l'éternité du monde, Hale conteste la possibilité d'une éternité *a parte ante*, antérieure

[1] Nous avons déjà vu cette modification heureuse de la définition d'Aristote dans Crakanthorpe. Voy. ci-dessus, t. I, p. 180.

à son commencement, puisque ce serait une éternité comprise dans un temps fini. Si le monde n'est pas éternel, l'homme a commencé. Ici sont répétés les arguments connus contre toute combinaison du nombre et de l'infini. Ici et ailleurs, l'auteur reproduit avec aisance et subtilité tout ce qui a été dit de l'infini actuel ou d'une suite remontant à l'infini, etc., et s'il n'a pas donné à ces idées une force nouvelle, il ne les a pas affaiblies.

De là il passe aux preuves historiques de la naissance de l'humanité. L'histoire naturelle, l'histoire du monde, celle des arts et des sciences lui fournissent des preuves qu'il expose avec autant de sens et de savoir que son temps en comportait. Sa conclusion, qui justifie d'ailleurs la tradition mosaïque, a ce grand avantage de prouver que l'œuvre de la nature est une œuvre d'intelligence. Ce qu'on a appelé la *nature naturante* n'est pas autre chose que cet être suprême qui a tout précédé. Ainsi, la doctrine raisonnée de l'origine de l'homme confirme la religion naturelle qui, elle aussi, s'appuie sur des miracles, mais des miracles qui sont dans la constitution même de la nature dont Dieu est la loi vivante.

Cet ouvrage écrit sans talent, d'un style sec et verbeux, d'une lecture peu attrayante, est d'ailleurs solide et sensé. Les principes en sont généralement sains, la méthode et la discussion régulières, l'érudition suffisante. Il n'y a guère mieux à dire pour la thèse que l'auteur soutient, et cette thèse n'est pas près d'être abandonnée.

C'est le même esprit qui respire dans l'ouvrage plus étendu qui ne parut qu'après la mort de l'auteur et qui n'a pas moins que le titre du traité de Bossuet *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*[1]. La philosophie y est embrassée dans ses parties les plus essentielles, et quoique la lecture en soit un peu pénible, on doit s'étonner qu'un ouvrage aussi bien ordonné, aussi complet, écrit d'un style aussi juste, aussi clair, n'ait pas laissé de réputation. Très-certainement, il dénote dans son auteur un philosophe, non pas de ceux qui font des découvertes et renouvellent les systèmes, mais de ceux qui les exposent en se les appropriant avec une intelligence exacte et une forte logique.

Le premier livre, composé après le second, traite d'abord de l'existence de Dieu et débute, comme on le ferait ou comme on le devrait faire aujourd'hui, par des vues sur nos moyens de le connaître, tant la méthode psychologique est naturelle aux esprits droits et nécessaire, pour ainsi dire, à ceux même qui ne l'ont pas systématiquement adoptée. Il s'agit d'ailleurs d'invoquer la lumière naturelle, il faut bien dire ce que c'est.

Toutes les choses, excepté l'âme même, sont extérieures à l'âme, et par une conséquence nécessaire, la connaissance de toutes les choses lui vient du dehors et n'est que l'impression véritable, l'empreinte de la chose connue sur l'entendement, ou

[1] *A Discourse of the knowledge of God and of ourselves, I by the light of nature, II by the sacred scripture, written* by S. Matthew Hale. Lond. 1688.

une conception conforme à la chose connue. Or, quoique l'âme dans sa nature propre soit *apta nata* à recevoir de telles impressions et naturellement y tende et y réussisse, il lui est impossible de connaître, à moins que l'objet ne lui soit appliqué en quelque manière, comme l'image d'un corps s'unit au miroir qui doit la réfléchir. Les moyens par lesquels le connaissable est uni à l'âme sont surnaturels, artificiels ou naturels. Les premiers sont ces principes de vérité donnés de Dieu dans la première création de l'homme, et que celui-ci découvre immédiatement en se connaissant lui-même, lui et sa volonté, véritable image de Dieu en lui. Les seconds sont les enseignements divers (tradition, expérience, lecture, etc.). Les troisièmes sont les diverses sortes d'appréhension, l'une simple, celle de l'objet dont la sensation a fait apparaître le fantôme dans l'entendement, l'autre complexe, parce qu'elle est accompagnée de jugement affirmatif en général, ou de raisonnement discursif. C'est par celle-ci, par la faculté de conclure que l'esprit, dépassant toute chose visible, arrive à Dieu, la première et souveraine vérité[1].

C'est par cette faculté qu'il faut procéder pour démontrer l'existence du premier être, cause première. Une déduction suit très-liée, très-complète, très-saisissable, laquelle fait naître successivement tous les attributs divins aussi bien définis, aussi bien expliqués qu'ils peuvent l'être dans aucune de ces théo-

[1] « First and most magisterial truth. »

dicées classiques où tout en professant que la perfection divine est inconcevable, on n'en prétend pas moins l'analyser dans son essence entière et la représenter sous tous ses aspects. L'acte pur, l'*ens simplissimum*, *perfectissimum*, avec toute la série de ses attributs tant métaphysiques que moraux, éternel, immense, omniscient, intelligent, immutable, libre[1], souverainement bon et juste; tout est ici rappelé, développé en bons termes, et ces deux chapitres pourraient tenir lieu de tout ce qui se trouve dans les livres les plus approuvés pour l'enseignement. On peut en dire presque autant du suivant consacré à la nature intellectuelle et morale de l'homme. C'est pour le temps une bonne esquisse de psychologie, suffisante pour le but que l'auteur se propose. Elle lui sert à découvrir quelle est la fin dernière de l'homme et à signaler ce qui peut lui manquer pour l'atteindre, et il conclut qu'un secours extraordinaire, un moyen de réparation surnaturelle, une révélation enfin lui serait bien nécessaire. C'est ainsi qu'il arrive à justifier celle qui est contenue dans l'Écriture, et à la faire accepter de la raison par des motifs pris de ses facultés et de ses besoins. Ainsi la première partie

[1] *Ens liberrimum*, quoique Dieu soit nécessairement tout ce qu'il est; mais la liberté est une perfection, et pour qu'il ne fût pas libre, il faudrait que la nécessité lui fût imposée du dehors. S'il n'y avait pas de liberté dans la première cause, le premier effet lui serait coéternel; car un agent nécessaire agit uniformément. Or le monde a commencé. Je fais remarquer ce raisonnement sans le discuter. Il indique que Hale a touché aux plus grands problèmes. L'analyse de sa définition de la nature divine serait un traité complet de théologie métaphysique.

où il ne se montre guère que rationaliste, a déjà établi la nécessité de la foi chrétienne.

La dernière partie plus étendue est un exposé des mêmes vérités religieuses et morales sous la forme que leur donne le dogme et avec le développement que réclament le rappel et l'interprétation des textes. C'est un résumé substantiel de théologie sacrée. On y trouvera de la sécheresse, mais de l'ordre et de l'exactitude.

Dans l'impossibilité de suivre la marche de ce grand ouvrage dans ses innombrables divisions, j'ai dû me borner à en indiquer le contenu. Quelques pensées détachées que j'ai notées en passant le feraient mieux connaître. Je ne citerai point pour exemple, comme lord Campbell, la preuve d'un dessein dans l'ordre des choses prise du mécanisme d'une montre, ou, comme dit Voltaire, l'horloger prouvé par l'horloge, parce que cette comparaison est déjà dans lord Herbert. Mais voici qui sera plus remarqué :

1° Quoique Dieu, est-il dit quelque part, soit nécessairement tout ce qu'il est, cependant il est libre, car la liberté est une perfection, et si elle manquait à la première cause, le premier effet serait aussi ancien qu'elle ou plutôt comme elle éternel : car tout être nécessaire agit uniformément.

2° Dieu est souverainement juste, car la justice n'est pas autre chose que la bonté dans un être qui possède la raison combinée avec la volonté. Rien ne peut, pour le premier être, faire loi que sa propre volonté, et par conséquent, il ne peut rien faire qui

ne soit le plus juste-possible, parce qu'il est impossible que rien que lui-même puisse être une règle de justice.

3° Il est immutable dans son essence ; car il reste ce qu'il est, lors même qu'un nouvel effet viendrait à produire une nouvelle relation. Comment donc, quand une chose est passée, l'acte de la volonté qui l'a produite reste-t-il immuable comme la volonté même ? Le passé n'est que la mesure d'un mouvement successif, ce qui n'est pas applicable à un acte indivisible. A propos de ce passage et de l'acte éternel indivisible, le premier éditeur de Hale écrit à la marge : « Cette idée est trop merveilleuse pour moi[1]. »

4° Rien n'est vraiment contingent, tout ayant été prédéterminé par une immuable volonté. Toutes les choses ont pour Dieu la même nécessité, quoiqu'elles diffèrent dans leur manière d'être représentées pour nous par les notions de nécessaire, de contingent, de volontaire. Il s'ensuit que pour Hale la contingence est purement subjective et par conséquent la liberté aussi.

Ces passages peuvent donner l'idée de l'importance des questions traitées par le métaphysicien jurisconsulte, et de la hardiesse avec laquelle il se jette au milieu des difficultés insolubles. Je suis surtout frappé de l'ouvrage pris dans son ensemble ; la composition est méthodique et complète. La première partie m'en paraît très-bonne. Je n'ose dire

[1] « This knowledge is too wonderful for me. » P. 27.

que je l'admire. Hale n'a pas le style de Bossuet, ni ce que donnait à notre éloquent évêque un commerce plus intime avec Descartes, mais je ne sais si son exposition philosophique n'est pas, en ce qui touche la théologie rationnelle, plus instructive que l'excellent ouvrage de Bossuet auquel nous l'avons comparé. La discussion me semble plus savante, plus approfondie. On peut trouver le ton et la division trop scolastiques, mais l'érudition pédantesque mise à la mode par le seizième siècle ne vient pas tout obscurcir, tout alourdir, et les raisons tiennent la place des autorités. Un lecteur moderne trouverait encore à apprendre, à profiter dans ce livre; et s'il n'a pas obtenu même de son temps un succès de quelque importance, il en faut peut-être accuser, avec la médiocrité du style, un certain défaut d'originalité, et aussi l'hésitation que montre d'ordinaire le public à témoigner estime ou même attention à l'œuvre posthume d'un auteur célèbre par un mérite et des travaux d'un tout autre genre. Enfin il faut se rappeler que ce traité paraissait la veille du jour où Locke allait, en publiant le sien, s'emparer des esprits et n'y laisser de place pour personne.

On remarquera que les trois derniers écrivains qui nous ont occupé, appartiennent à l'université d'Oxford où Locke s'est formé. Tous les trois élèvent des doutes sur la doctrine des idées innées, quoique Hale semble les admettre sous un autre nom. Tous, sans méconnaître les grandes qualités de l'esprit de Descartes, contestent le point de

départ de sa philosophie. Sans s'accorder en tout, ils se rencontrent dans la pensée de regarder l'origine de nos connaissances comme la question préalable de toute philosophie. Je l'observe, parce que cette pensée qui est le principe de la doctrine de Locke, a conservé son rôle et son importance prédominante dans toute l'école, soit anglaise, soit écossaise, du dernier siècle, et dans les deux écoles que l'une et l'autre ont fait naître successivement en France. Si nous rapprochons toutes les circonstances, toutes les dispositions d'esprit, que soit à Oxford, soit à Cambridge, avait fait naître le mouvement des études et des controverses, nous reconnaîtrons une tendance générale à l'éclectisme dont le résultat probable devait être la naissance d'une philosophie prudente et libre, qui ne serait ni scolastique, ni aristotélique, ni platonicienne, ni cartésienne, et qui, sans préoccupation du passé ni d'aucune autorité, cesserait de chercher la vérité dans les livres, ne se confierait qu'en elle-même, se croirait sage, parce qu'elle serait désabusée, et puiserait dans l'expérience même le droit d'être nouvelle.

Mais avant de saluer l'avénement de la philosophie de Locke, nous avons à signaler les derniers progrès des sciences au profit de la religion naturelle.

CHAPITRE X

GLISSON. — WRAY. — BOYLE.

De toutes les preuves de l'existence de Dieu, celle qui se tire du spectacle du monde est la plus populaire. Accessible aux plus simples intelligences, elle a touché les plus grandes, et des hommes de génie ont aimé à la méditer, à la fortifier par de nouvelles inductions. Acceptée par Socrate, elle n'était pas ignorée de Platon ; elle n'était pas étrangère à Aristote ; elle enchantait Cicéron. Admise par à peu près tous les théologiens du moyen âge et des temps modernes, elle a convaincu Voltaire. Il n'a pas un moment cessé de la proclamer et de s'y complaire. Il scandalisait ses amis par son obstination à célébrer, à commenter le verset du psaume : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. »

Cet argument peut être développé à l'infini par des preuves de détail. Il prête à l'amplification et même à la déclamation. Dès que l'on cherche des causes finales dans l'univers, il suffit d'un esprit un peu ingénieux pour en trouver partout. L'argument est inépuisable. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il

ait été sans cesse répété, et que des esprits d'ailleurs peu inventifs se soient flattés de lui prêter de nouvelles forces et de le placer dans un jour nouveau. Sans tenir compte des sages conseils de Bacon et de Descartes qui avertissent au moins de n'en user qu'avec réserve, sans apercevoir la difficulté de le mettre en plein accord avec quelques-uns des principes admis de la théodicée, on s'est abandonné à l'honorable, à l'édifiante tentation de montrer sans fin, sans voile, sans nuage, la Divinité dans ses œuvres, et en aucun pays plus qu'en Angleterre, le raisonnement téléologique, qui du rapport constant d'un effet avec sa cause induit ou présuppose une cause intentionnelle, n'a été employé et renouvelé avec confiance, avec complaisance, avec une sorte de triomphant enthousiasme. On ne saurait compter le nombre de dissertations ou de traités qui y ont été consacrés à la justification de cette proposition : « Il y a un dessein dans toute la nature. » Et l'abondance n'a pas engendré la satiété. Il ne se passe guère d'années sans qu'il paraisse encore quelque nouvel ouvrage fondé sur le même thème. Chaque progrès des sciences naturelles est invoqué à son tour comme une preuve additionnelle de la sagesse ordonnatrice, et il est rare que de ces redites innombrables d'un même argument, il ne ressorte pas quelque observation neuve ou fine qui plaît à l'esprit et intéresse la raison. Cette persistance à reproduire et à renforcer des preuves d'une vérité qu'on prend à cœur, s'explique et se motive aisément par la contradiction qu'elle rencontre chez

des naturalistes qui ne manquent pas plus d'opiniâtreté que de talent. On sait qu'une doctrine qui pourrait s'aider de l'autorité de métaphysiciens aussi redoutables que Hume et Kant, mais qui dédaigne de le faire, parce qu'elle ne veut pas de l'appui des métaphysiciens, le positivisme, soutient avec persévérance que les lois de la nature n'attestent nullement un législateur, et en Angleterre comme en Allemagne, comme en France, il se fait écouter.

La doctrine contraire convient à l'esprit des Anglais qui aiment la religion et les faits, et qui la regardent comme suggérée et justifiée par les faits. Une métaphysique fondée sur la physique leur paraît prendre à son tour le caractère d'une science positive à laquelle on peut se fier, et nous avons vu nos théistes du seizième et du dix-septième siècle revenir volontiers à la conception persuasive d'un ordre divin dans l'univers. La plupart tenaient d'autant plus à défendre cette idée qu'elle leur paraissait compromise par cette proposition nouvelle des grands inventeurs dans les sciences : le monde est régi par des lois mécaniques. Dans cette vérité proclamée par Bacon, par Descartes, par Huyghens, ils croyaient voir quelque chose comme l'idée anticipée du positivisme, la substitution d'une nécessité aveugle à la divine providence, et ils se sont successivement relayés pour revendiquer contre le mécanisme universel l'universelle intelligence.

Ces questions prirent un surcroît d'intérêt à la fin du dix-septième siècle, alors que le progrès des

sciences éclairait la nature d'un jour nouveau. Mais avant cette époque même, nous rencontrons un naturaliste qui n'a pas laissé un grand nom. Francis Glisson qui était né avant la fin du seizième siècle (1597), est mort après avoir été quarante ans professeur de médecine à Cambridge et à Londres et membre d'une association qui fut le germe de la Société Royale (1677). Il a laissé beaucoup d'ouvrages sur son art et sur l'histoire naturelle; nous n'y trouverons pas spécialement développée l'idée fondamentale de la théologie rationnelle, mais une pensée philosophique fort inattendue, qu'il a conçue le premier peut-être et que la métaphysique moderne a recueillie, sans se douter qu'elle lui en fût redevable. C'est dans un traité sur la substance[1]. Le titre même porte ces mots *la Nature énergétique* de la substance, et ils expriment à eux seuls toute une célèbre pensée de Leibniz et dont la fécondité est loin d'être épuisée.

La substance pour Glisson n'est plus en effet une abstraction d'école. Elle a par elle-même une existence et une vertu qui lui sont propres. Elle tire tout son être de son propre fond. Être, c'est agir. La substance a donc la puissance d'agir ; toute substance est force. C'est son invariable essence. Les propriétés d'un être sont les divers modes de l'activité de la substance, activité qu'elle n'exerce qu'en elle-même et sur elle-même ; car cette acti-

[1] *Tractatus de natura substantiæ energetica, seu vita naturæ ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva.* Lond. 1672.

vité exclut toute combinaison, toute union avec une autre nature, avec un sujet quelconque. La distinction de l'âme et du corps ne peut se fonder que sur cette incommunicabilité des substances, et non sur la preuve que les cartésiens prétendent tirer de l'inertie et de la divisibilité de la matière. Car la matière en elle-même est un principe actif aussi bien que l'esprit, une force cause de toutes les formes dont nos sens sont affectés ; ces formes qui constituent les diverses espèces de corps, sont les phénomènes d'une force qui échappe à nos sens et qui se manifeste ainsi. Telle est la nature énergique de la substance.

Par son action positive, elle se concentre en elle-même; par son action négative, elle repousse toute action d'une force étrangère. De là Glisson déduit, par une conséquence assez difficile à saisir, la présence de deux facultés dans la substance, la faculté appétitive et la faculté motrice, qui supposent l'une et l'autre la perception. Celle-ci est la jonction de la substance avec la forme qui lui appartient ; car toute substance en a nécessairement une. La perception ainsi comprise est une sorte de connaissance de soi-même, apparemment sans conscience, l'attribution que se fait la substance de la forme qui la caractérise. Aussi peut-on dire que la perception est l'universel, tandis que la substance dans son existence et son activité propres est le particulier. Mais l'universel et le particulier s'unissent et se confondent dans la nature de tout être. Toute forme, c'est-à-dire tout caractère spécifique et par conséquent tout

universel[1], se produit dans une substance déterminée, et toute substance déterminée contient en elle une forme, c'est-à-dire quelque chose de général. On voit que Glisson attribue à la matière une certaine perception, qui avec la divisibilité et la pesanteur complète la liste de ses qualités essentielles.

En passant sur quelques détails singuliers et obscurs, peut-être parce que les expressions sont mal choisies, on aura remarqué la pensée générale de cette théorie de l'être. Qui pouvait s'attendre à trouver une pensée aussi originale et aussi forte chez un inconnu médecin du seizième siècle, dans un livre que personne n'a lu? Personne, excepté Leibniz peut-être ; car il lisait volontiers les auteurs inconnus. On ne peut en effet méconnaître chez Glisson le principe qui est devenu la base de la théorie des monades, et même quelques-uns des développements contestables qui ont prêté une apparence paradoxale à l'idée première de Leibniz. Ce n'est pas le lieu d'indiquer les conséquences qui peuvent en nombre sortir de cette idée, et qui sans doute enrichiront l'avenir de la philosophie. Tenons seulement compte à Glisson de ce qui peut à juste titre passer pour une découverte dans une science où les découvertes sont rares.

Les naturalistes de son temps s'inquiétaient peu de ces généralités métaphysiques, quoiqu'ils eussent commencé à se délivrer de celles que leurs devanciers avaient longtemps cherchées dans Aristote. Seu-

[1] Dans le sens des *universaux* de l'École.

lement ils songèrent de bonne heure à saisir dans l'observation des phénomènes les traces d'une puissance créatrice.

Ce que la religion naturelle peut emprunter aux sciences physiques avait vivement frappé un auteur versé dans l'étude de la zoologie et de la botanique. John Wray ou Ray[1], élève de Trinity-College, avait débuté par professer à Cambridge le grec, les humanités, les mathématiques. Il entra dans les ordres en 1660 ; mais son goût pour l'histoire naturelle l'emporta sur celui qu'il pouvait avoir pour la prédication. Il s'adonna tout entier à la botanique, et parcourut en herborisant l'Angleterre et une partie de l'Europe. Ses publications sur sa science de prédilection sont innombrables, mais nous ne distinguerons de ses écrits que celui qui a pour titre : *la Sagesse de Dieu manifestée dans la création*[2]. Il y commence par écarter toutes les théories contraires à l'idée même de la création. L'hypothèse d'Aristote d'une création éternelle et nécessaire lui paraît spécieuse; mais il s'en rapporte à Wilkins et à Tillotson, qui l'ont réfutée. L'hypothèse d'Épicure avait déjà été ruinée par Cicéron; Cudworth et Stillingfleet en ont fait justice. Quant aux objections de Descartes contre les causes finales, il lui oppose Cudworth qui a jugé sa cosmogonie et Boyle qui a traité à fond la question. Pour lui, il repousse également les déistes mécanistes et les athées atomistes.

[1] Né en 1628, mort en 1704.
[2] *The Wisdom of God manifested in the works of the creation.* Lond. 1691

Il est certain que les corps ou leurs parties ont été doués de mouvements propres, puisque leurs mouvements commencent ou recommencent sans cesse, et que le mouvement présent est indépendant du mouvement futur. Il paraît donc que tout se fait en vertu de lois générales. Boyle qui semble avoir varié sur ce point, finit par trouver que des lois ne peuvent suffire, et il fait agir Dieu lui-même. Wray répugne à imposer à la Providence un rôle aussi laborieux, et il adopterait de préférence la nature plastique de Cudworth. Par elle, s'accompliraient les arrangements, les combinaisons qui témoignent des causes finales. Il est persuadé, quant à lui, que Dieu a fait l'or et l'argent rares, solides, durables, brillants, pour servir à faire de la monnaie, et répète avec satisfaction la fameuse phrase de Pline sur le froment[1]. Viennent ensuite les abeilles, et l'on sait tout ce qu'un entomologiste peut trouver à dire de l'organisation des insectes.

Puis, élargissant son horizon, il contemple le système du monde. Quand l'Écriture a parlé comme si le soleil n'était pas immobile par rapport à la terre, elle a voulu s'accommoder à la croyance générale. Ce vaste ensemble peut n'avoir pas été fait en vue des hommes ; mais il manifeste aux hommes le créateur de toutes choses.

L'anatomie dont Wray traite longuement, rend le même témoignage. Il discute assez solidement la question de la génération spontanée, et développe

[1] « Tritico nihil est fertilius, hoc ei natura tribuit quoniam eo maxime alebat hominem. » L. XVIII, ch. XXI.

bien cette objection très-forte qu'il ne se produit pas de nouvelles espèces. Il termine par la discussion des difficultés ou des théories opposées aux causes finales. Celle de Lucrèce dont Gœthe s'est emparé, suppose que l'utilité des choses a été tirée de leur nature et non leur nature constituée en vue de leur utilité. Selon Wray, Bentley a répondu à cela dans son quatrième sermon. Les autres objections, les premières prises de la possibilité de la production des choses existantes à la suite d'un nombre indéfini de combinaisons fortuites, les secondes de 'imperfection et de la multitude de créatures inutiles, sont ensuite succinctement examinées et rejetées. La conclusion est toute morale et religieuse.

Cet ouvrage dont on lit encore avec intérêt la partie relative à la description des phénomènes de la nature, est cependant un peu suranné pour la science actuelle, et contient plus d'une assertion qu'elle démentirait. La partie philosophique se compose principalement de renvois ou d'allusions à de bonnes autorités. On conçoit la vogue dont il a joui dans son temps et qui lui a valu jusqu'à huit éditions. Mais c'est un de ces ouvrages qu'on doit refaire quatre fois par siècle pour les remettre au courant de la science.

Wray vient de citer Boyle et Bentley dont les noms sont plus connus que le sien et que nous aurions dû faire passer avant lui; car le premier surtout l'a précédé. Les travaux scientifiques de Boyle lui assignent encore une place dans tous les traités de physique, et Newton l'a cité plus d'une fois. On

sait moins généralement qu'il s'est occupé de métaphysique et même de théologie. Robert Boyle était né en 1626 d'une famille noble, et qui a donné des ministres au gouvernement de l'Angleterre. Il était le septième fils du comte d'Orrery. Il dit, dans une lettre écrite en 1663, que dès le temps où il était au collége à Eton, la lecture de Bacon l'élevait au-dessus des idées de l'École. Sir Henri Wottou, le parent, l'ami et le prosélyte de l'auteur du *Novum Organum*, lui disait souvent que le temps était venu où la renommée de l'École devait tomber devant une plus utile philosophie[1]. Il porta ces idées à l'université, prit Aristote en aversion et se déclara du parti de l'expérience. On peut dire que Boyle est le plus fidèle et le plus zélé disciple de Bacon qu'ait produit l'Angleterre. Le nom du grand Verulam se lit presque à chaque page de ses nombreux écrits. C'est son maître, et bien après lui, Descartes dont il se défie. Sa véritable ambition est de continuer la *Sylva sylvarum;* et non content d'admirer la méthode de Bacon et de la suivre, il croit à ses découvertes; il l'appelle *un profond naturaliste*[2]; il le prend pour un expérimentateur habile et pour un excellent guide en physique. Peut-être cette illusion a-t-elle contribué à l'empêcher de réussir dans ses travaux scientifiques, autant qu'on aurait pu l'attendre de sa sagacité naturelle et de la persévérance de ses recherches expérimentales.

[1] *The Works of R. Boyle.* Lond. 1773, t. VI, Lettre du 9 novembre 1663, p. 353.

[2] *A physico-chymical essay*, t. I, p. 364. Cf. t. II, p. 243.

On cite cependant encore ses expériences sur le vide. Il eut en chimie de grandes vues que l'expérience a confirmées. Il les annonça dans un ouvrage original, *the Sceptical chymist*. Il contesta la théorie des quatre éléments, distingua le mélange de la combinaison, devina que l'air était composé, et montra qu'il était l'agent nécessaire de la combustion. Traité avec faveur par les Stuarts et par Guillaume III, il refusa la pairie, ne voulant consacrer son temps et sa fortune qu'à l'avancement des sciences expérimentales. Il avait dès sa jeunesse formé une réunion de savants, qu'il appela le collége philosophique et qui fut le berceau de la Société Royale de Londres.

C'était d'ailleurs un homme d'une religieuse ferveur, exalté même dans sa foi comme en tout. Il mit du prix à se bien convaincre et surtout à montrer aux autres que l'étude de la nature, loin d'éloigner de la piété, doit y conduire, et plusieurs de ses nombreux essais sont destinés à en donner la preuve.

Ce sont comme autant de commentaires de sa devise :

Ex rerum causis supremam noscere causam.

Cette pensée n'est nulle part plus expressément développée que dans celui de ses ouvrages qui porte ce titre singulier : *le Virtuose chrétien*[1].

[1] *Virtue* (vertu) signifie souvent en anglais tout ce qui est précieux par la rareté ou au point de vue de l'art ou de la science. *Virtuoso* désigne un curieux, un savant, un amateur éclairé. *The christian virtuoso*, *Works*, t. V, p. 508.

Boyle s'y propose de montrer qu'un homme qui se consacre à la philosophie expérimentale, y trouve plutôt un appui qu'un obstacle, s'il veut être un bon chrétien. Il a, en effet, sur un simple philosophe d'école, l'avantage de mieux connaître la grandeur et la beauté de ce monde qui atteste un Dieu, et la vraie nature des corps matériels, preuve indirecte de l'immatérialité de l'âme et de son immortalité compromise par l'hypothèse des formes substantielles, qui étant des *semi-substances*, ne peuvent avoir d'existence séparée[1]. Le naturaliste ne peut pénétrer le secret des phénomènes, sans y reconnaître le doigt de la Providence. Accoutumé à considérer des vérités générales étrangères aux intérêts mondains, il devient plus propre à la contemplation des vérités divines. Il s'habitue à se rendre aux bonnes et évidentes raisons, plutôt qu'aux subtilités et aux chicanes scolastiques, et prend le goût de chercher l'inconnu et de pénétrer jusqu'aux vérités qui se cachent à nos regards.

Ainsi l'étude de la nature nous initie ou du moins nous prépare aux enseignements de la religion naturelle. Mais il faut aller plus loin ; si l'on se fait une juste idée de l'expérience, si l'on ne confond pas cette méthode de la science avec les procédés

[1] On se rappelle que pour Aristote, tout être, excepté l'être divin, consistait dans l'union d'une matière et d'une forme. A ces conditions seules, il était réel. Il s'en suivait que si l'une venait à manquer, l'existence s'évanouissait ; et par conséquent l'âme n'étant qu'une forme, ce que les scolastiques appelaient *une forme substantielle*, aurait dû, en se séparant du corps sa matière, perdre l'existence avec elle.

des empiriques indignes d'être écoutés, on comprendra comment elle peut servir à reconnaître les preuves de la religion révélée. Ces preuves sont d'abord l'excellence de la doctrine chrétienne, puis le témoignage qui fonde les divins miracles, enfin les grands effets que le christianisme a produits dans le monde. Or de ces trois sortes de preuves, la première seule est spéculative; les autres se réduisent à des questions de fait; elles sont donc du ressort de l'expérience. Et n'est-ce pas elle qui nous a appris à croire des choses qui sans elle nous auraient paru incroyables?

Cette dissertation écrite en forme de lettre est complétée par une autre lettre où Boyle explique et justifie la distinction qu'on a souvent faite entre les choses contraires à la raison et celles qui sont au-dessus de la raison. Celles-ci ne se confondent pas nécessairement avec celles-là. Dans la nature elle-même, les phénomènes sont au-dessus de la raison, tant qu'ils ne sont pas expliqués, et cependant ils ne sont certainement pas contraires à la raison, c'est-à-dire contradictoires[1].

Ces considérations paraissent avoir constamment soutenu Boyle dans ses travaux scientifiques. Nous en avons une nouvelle preuve dans une dissertation spéciale *sur les causes finales des choses naturelles*. Il a été évidemment inquiété par les opinions de Descartes sur ce sujet; il aurait pu y ajouter celles de Bacon. Il croit voir renaître les principes d'Épicure

[1] *Reflections upon a theological distinction. Works*, t. V, p. 541.

et de Lucrèce, et il adresse à un ami, probablement Oldenburg qui fut secrétaire de la Société Royale, un essai sur cette question : Un naturaliste doit-il et comment doit-il considérer les causes finales[1]? Le premier point est de savoir s'il y a de telles causes et si elles peuvent être connues. La préférence que Descartes donne à de tout autres preuves de l'existence divine que les causes finales, semble indiquer qu'il ne les croyait pas valables pour l'établir. On ne voudrait pas accuser Descartes d'avoir cherché à favoriser l'athéisme; mais autant qu'il était en lui, il a affaibli les arguments qu'on oppose aux athées. Il est vrai qu'il en a un autre, puisé dans l'idée de l'être parfait. Mais sans prétendre discréditer un argument qui a satisfait des hommes habiles, on n'y peut voir une raison de renoncer à d'autres preuves qui ont bien aussi leur valeur. On reste en droit d'invoquer la grande maxime d'Aristote : « Dieu et la nature ne font rien en vain[2]. » Mais faut-il chercher des causes finales dans tous les corps de la nature? Les corps inanimés laissent difficilement apercevoir une finalité; cependant les corps célestes dans leur ordre et leur harmonie peuvent manifester la sagesse de Dieu. Sans doute l'action en vue d'un but pourrait avoir pour fin d'autres corps sans vie et sans intelligence; mais la bonté de Dieu permet de supposer que l'homme est pour quelque chose dans les intentions du créateur.

[1] T. V, p. 392. *A Disquisition about the final causes.*
[2] *De Cælo*, I, IV.

Toutefois il ne faut raisonner ainsi qu'avec précaution. Ce serait trop s'avancer que de prétendre que les corps célestes ont été formés pour l'homme. Il est donc permis d'user des causes finales, du moins quand une utilité importante et certaine résulte de l'existence et de la constitution des choses; mais il n'y aurait nulle sûreté à tirer de cette utilité des inductions sur la nature des corps particuliers ou sur le système de l'univers.

Avec les corps organisés, surtout animés, on peut y aller plus hardiment. Il n'y a nulle présomption à dire que telles ou telles de leurs parties ont été préordonnées pour telles ou telles fins, pour la conservation ou le bien de telle plante ou de tel animal. Le dessein se montre dans les moindres parties de l'organisation. « Il y a incomparablement plus d'art dans la patte d'un chien que dans la fameuse horloge de Strasbourg. » Cependant ces sortes de raisonnements sont aisément trompeurs; on peut souvent se méprendre dans la grande diversité des buts et des moyens, et « un naturaliste qui veut mériter ce nom, ne doit pas souffrir que la recherche ou la connaissance des causes finales lui fasse négliger l'investigation industrieuse des causes efficientes. »

La prudence a dicté ces conclusions ; mais la sollicitude extrême avec laquelle Boyle revient incessamment sur cette idée d'une action divine qui se manifeste dans l'ordre du monde à l'observateur de la nature, semble indiquer qu'il avait à se justifier aux yeux d'un certain public et peut-être à ses propres yeux des soupçons que le préjugé religieux

dirigeait contre les progrès et l'influence des sciences inductives. La philosophie des écoles, l'incrédulité des beaux esprits, l'ignorance, le fanatisme, et même la raison d'État qui s'inquiète de toute nouveauté, pouvaient se coaliser pour combattre les tentatives dangereuses de la raison et de l'expérience; la piété et le courage de Robert Boyle peuvent avoir eu plus d'une épreuve à traverser. On a vu que, profitant de sa fortune et de sa position, il avait réuni chez lui quelques amis en conférences savantes, au début de la révolution. Une société libre s'était dès 1665 formée à Londres pour le même objet, et sous la protection de Wilkins qui n'était nullement étranger à ce genre d'études, elle s'était transportée six ans après à Oxford et tenait ses séances à Wadham college. En 1658, elle était revenue à Londres où elle ne fut définitivement établie qu'en 1660 sous la restauration. Deux ans après, elle reçut sa charte d'incorporation. Même avec son titre de Société Royale, elle trouva encore des adversaires et des critiques. Lorsqu'en 1667, Thomas Sprat écrivit son histoire, il le fit pour la défendre[1]. Il la regarde comme un monument, consacré à cette philosophie, « la grande et unique héritière, dit le poëte Cowley, de tout ce qui de la connaissance humaine, n'a pas été frappé de déchéance par le péché de l'homme rebelle, » à cette philosophie si différente de l'ancienne, dont elle

[1] Sprat, évêque de Rochester, 1636-1713. *History of the Royal Society of London*. 1667.

remplace les *notions transcendentales* (*sic*) par l'étude des merveilles de la nature. L'observation et ses enseignements n'ont rien de contraire à la religion, n'en altèrent ni le sentiment ni l'idée. Un âge de raison n'est à craindre ni pour l'Église, ni pour l'autorité royale. L'expérience d'ailleurs sert aux progrès des arts mécaniques, en même temps qu'elle éclaire l'esprit, et offre une convenable étude aux *gentlemen* de l'Angleterre. C'est le triomphe des idées de Bacon.

Quoique la Société Royale soit spécialement dévouée aux sciences physiques et mathématiques, nous en avons dû noter l'établissement comme une marque éclatante du progrès de l'esprit nouveau et de la saine philosophie. Mais on voit en même temps que l'institution eut à se défendre contre des préjugés puissants, aussi bien que les écoles cartésiennes en France où Boileau nous apprend qu'il eut scandale, quand *une inconnue nommée la Raison, entreprit d'entrer de force dans les écoles de l'université* (1675). Les craintes et les précautions de Boyle sont donc justifiées, et c'est peut-être par un devoir de prudence autant que de conscience que quelque temps avant sa mort, arrivée en 1692, il voulut pour compenser la part qu'il avait prise à la formation de la Société Royale, fonder des lectures encore désignées par son nom, pour la défense de la religion naturelle et révélée. C'est l'évêque de Londres qui fut chargé de veiller au maintien de l'institution. Elle a produit et continue de produire des sermons ou discours dont les premiers ont été ceux du

docteur Bentley (1693). C'est lui que Wray a cité : c'est le célèbre critique qui a laissé un si grand nom dans l'érudition classique[1]. *La folie de l'athéisme* est le titre d'un travail où il a résumé les preuves de la réalité des causes finales ou plutôt de la souveraine sagesse du dessein qui éclate dans l'ordre universel. Ce résumé, digne en soi d'un esprit nerveux et pénétrant, manque trop d'originalité pour être analysé. J'en dirais autant du recueil des lectures de Boyle que j'ai sous les yeux[2]. Le plus grand mérite de ces lectures est d'avoir suscité la première apparition de la célèbre démonstration de l'existence de Dieu de Samuel Clarke ; mais Clarke appartient au siècle suivant.

Il est peut-être le premier qui ait tenté en Angleterre de prouver la Divinité par un argument dit, plus ou moins proprement, *a priori*. L'argument de Descartes, qualifié de même, n'a jamais trouvé grande faveur chez les Anglais, et il faut savoir gré à Boyle de ne l'avoir point absolument rejeté. On aurait de la peine à rencontrer dans son pays un auteur qui l'ait pleinement adopté ou même sérieusement apprécié. Mais les preuves que depuis saint Thomas on appelle *a posteriori* ne sont pas à dé-

[1] Richard, né en 1661, mort en 1742. Il était professeur de théologie et *master* du collége de la Trinité.

[2] *A defence of nat. and reveal. Relig. being an abridgment of the sermons preached at the lecture founded by* R. Boyle, by Gilbert Burnet, 4 vol. Lond. 1737. — Parmi les auteurs de ces lectures on distingue après Bentley, Gastrell, Harris, Hancock, Whiston, Dorham, etc., mais surtout le docteur Clarke qui a prononcé le neuvième discours.

daigner, et il nous reste à signaler le plus important hommage qu'ait obtenu la preuve de Dieu par l'ordre du monde.

Ce qui a rendu plus douteuse, plus hasardée, la considération des causes finales, c'est l'application gratuite qu'en faisait l'ancienne théologie, lorsqu'elle voulait que l'homme fût l'unique fin de la création. Cette prétention qui plaisait au clergé, parce qu'elle semblait s'accorder mieux avec la croyance en un Dieu qui meurt pour le genre humain, avait besoin d'être secondée par le récit biblique, qui paraît supposer le ciel créé pour la terre et faire de notre globe le centre et le but de l'univers. Mais sitôt que la science eut restitué aux cieux leur immensité et remis la terre à sa modeste place dans l'échelle indéfinie des mondes, la présomption orgueilleuse qui pousse l'homme à tout rapporter à lui, ne put plus se soutenir, et il sembla que la perte de son privilége exclusif entraînât la perte des causes finales, du moment qu'il cessait d'être la seule qu'il y eût au monde. Mais cette connexité n'existe pas, et quoiqu'on ait vu que Boyle est obligé à quelque effort pour s'en débarrasser, la raison voulait que la destruction d'une erreur manifeste n'amenât pas la ruine d'une doctrine qui devait avoir pour elle Leibniz et Voltaire.

Une autre difficulté gênait les partisans et soutenait les adversaires des causes finales. Le monde est régi par des lois mécaniques. Depuis Copernic, Kepler et Galilée, il était difficile de s'inscrire en faux contre cette proposition, et par cet

abus de la généralisation irréfléchie qui exagère et fausse dans leur nouveauté presque toutes les découvertes, presque toutes les vérités, amis et ennemis se figuraient que la conséquence de celle-ci était de réduire l'universalité des choses à un mécanisme sans conscience, en sorte que le monde ne serait que la réalisation d'une idée qui n'a jamais été pensée.

Il fallait qu'un homme parût dont la vue perçante et vaste eût à la fois pénétré et embrassé tant l'immensité que la mécanique du système du monde, un homme qui eût plus qu'aucun mortel le droit de dire : Il n'y a pas de limite assignable à l'espace étoilé; il n'existe pas un point de cet espace où l'on doive nécessairement supposer l'ordre autrement maintenu que par les lois de la force et du mouvement; pour que cet homme prononçât avec une autorité sans égale : L'immensité et la mécanique de l'univers prouvent un Dieu. C'est le sens des sublimes scolies que Newton ajoutait, comme des conclusions dernières à ses *Principes* et à son *Optique*, lorsqu'il voyait dans les signes abstraits de la géométrie céleste celui dont les cieux racontaient la gloire à des pasteurs de Chaldée.

Ce n'est pas ici le lieu de ramener dans ses limites légitimes la doctrine des causes finales. Rien de plus facile que d'en abuser. La simplicité d'esprit, l'éloquence, la poésie, s'abandonnent sans choix ni mesure à une contemplation qui devient aisément lyrique. La philosophie doit se préserver de ces excès. Mais c'est une des plus difficiles questions

qu'elle ait à résoudre, et quoique des plus urgentes, on peut dire qu'elle reste encore à étudier. Nous reconnaissons volontiers que là où il y a mécanique, il y a mécanicien. Aristote a raison de dire que la nature agit comme l'art pour une raison[1], et Voltaire, sans s'en douter, répétait Aristote, lorsqu'il s'écriait : « Et si je vous disais qu'il n'y a point de nature et que tout est art sans exception? » Mais après avoir admis dans le langage de Platon une idée, dans celui des Anglais un dessein, dont le monde n'est que le phénomène ou l'effet, il resterait beaucoup à dire pour déterminer le vrai sens de ces paroles, et pour définir cette raison des choses qui est peut-être le vrai nom métaphysique de Dieu.

[1] Ἕνεκά του, Physiq., l. II, ch. VIII, 4.

CHAPITRE XI

GLANVILL.

Cette union d'une foi vive dans la science moderne avec un attachement sincère et zélé aux principes de la religion, n'était pas très-rare alors, et s'est souvent renouvelée en Angleterre jusqu'à nos jours. Nous en pourrions citer plusieurs exemples, mais aucun qui soit plus frappant par son originalité même que celui de Joseph Glanvill.

Il peut se rencontrer dans l'esprit d'un philosophe des alliances d'idées tellement discordantes qu'on a peine à concevoir comment elles sont possibles, puisqu'il semble au premier abord qu'aucun autre lien que celui de la logique ne devrait unir les idées dans une intelligence vouée par privilége au raisonnement. Mais la nature humaine n'est pas une pure intelligence; quelque simple que soit l'âme aux yeux du spiritualiste, elle est complexe par la diversité des causes qui l'affectent, des impressions qu'elle éprouve et des opérations où se manifeste son activité; autrement, elle serait toujours la même; son unité ne connaîtrait pas la variété, et l'imper-

fection de sa nature veut que cette variété ne présente souvent que disparate, incohérence et confusion.

Ainsi à une certaine époque, une seule observation, celle de la stérile immobilité des sciences du moyen âge, conduit l'esprit à suspecter leurs méthodes et les autorités auxquelles elles ont été soumises. Le doute s'élève sur la valeur du péripatétisme ou de l'interprétation qu'on en a donnée comme direction de l'esprit humain. Ce doute est celui de Bacon, mais Bacon infère de cette critique du passé qu'une méthode nouvelle est nécessaire et que ce doit être celle de l'expérience et de l'induction. De son doute est née une affirmation. Celui de Descartes, quoiqu'il ait pris son origine dans une méditation toute différente, n'est pas sans quelque analogie avec le doute de Bacon. Descartes aussi est entré en défiance de l'ancien savoir, il n'a pas eu meilleure opinion de l'influence despotique d'Aristote. Il a conclu qu'une nouvelle méthode était nécessaire, et sauf qu'il en a cherché le principe et le fondement dans l'intérieur de l'âme et non dans la nature extérieure, il n'a guère moins rendu que Bacon à l'expérience et à l'induction ; lui aussi, il a passé d'un scepticisme général à une sorte de dogmatisme fondé sur les faits primitifs et les lois originelles de l'esprit humain.

Voici donc la marche possible d'un esprit méditatif et observateur au dix-septième siècle : critique de toute la science antérieure ; mise en doute des principes qu'elle a suivis et des résultats qu'elle a

obtenus; confiant appel à l'expérience externe pour connaître la nature et à l'observation interne pour connaître l'esprit humain; tendance baconienne d'un côté, accusée quelquefois d'incliner au matérialisme, et de l'autre, doctrine cartésienne soupçonnée par quelques-uns de pousser à l'idéalisme; et cependant prétention commune à toutes deux de fonder la science uniquement sur des faits. Rien n'empêche toutefois qu'un même esprit passe par toutes ces phases, et jusqu'ici la diversité des points qu'il aura traversés n'aura rien coûté à la logique. Avec une conséquence parfaite, il aura pu secouer le joug de la scolastique dans l'étude de la nature et de l'âme, observer méthodiquement l'une et l'autre, l'une au dehors, l'autre au dedans, conclure à la réalité des phénomènes comme de l'existence de toutes deux, et paraître alternativement tout spéculatif ou tout empirique à qui n'aura pas suivi le mouvement de la pensée philosophique dans ce critique moment de l'histoire de l'esprit humain.

Dans cette multiplicité de points de vue entre lesquels peuvent se partager des esprits différents, l'accord et l'unité peuvent être rétablis par un esprit assez étendu et assez ordonné pour soumettre des plans divers aux lois de la perspective. Mais ce n'est pas tout, hélas! l'expérience nous apprend qu'il peut arriver qu'un esprit capable de saisir ces vérités dans leur succession régulière, les traverse et se lance à la poursuite des illusions qu'engendrent des observations mal faites ou des réflexions mal con-

duites. Il transportera la méthode qui découvre les choses du dehors dans la recherche des choses du dedans. Il remplira le monde visible et le monde invisible d'hypothèses et de chimères; il érigera des abstractions en réalités, et soumettant la nature à des lois imaginaires, il supposera jusqu'à des phénomènes. Il rêvera un autre merveilleux que le divin, et trouvant une raison d'être aux fables des religions fausses, prêtera une existence à toutes les fictions du préjugé, à toutes les visions de l'extase. Le mysticisme, la théurgie, l'hermétique, la magie, la kabale se sont dans plus d'un esprit supérieur confondus avec la sagesse. Depuis les Alexandrins, ces illusions ne se sont jamais peut-être emparées d'un esprit plus sain et plus vigoureux que celui de Joseph Glanvill[1].

[1] Ce nom nous rappelle celui d'un écrivain du quatorzième siècle que nous aurions dû peut-être mentionner dans l'introduction. Bartholemœus de Glanvilla est l'auteur d'un traité *de Rerum proprietatibus*, qui a eu douze éditions de 1479 à 1494. C'est une encyclopédie dans le genre de celle d'Isidore de Séville et qui rappelle le *Speculum* de Vincent de Beauvais. Mais Glanvilla ne paraît avoir connu que le premier auquel il a beaucoup emprunté; son ouvrage est une compilation sans méthode et sans originalité. Des dix-neuf livres qui la composent, le premier traite de Dieu suivant Isidore, saint Augustin et le Damascène, et dans un style plus théologique que philosophique. Le second concerne les propriétés des anges, et le troisième, celles de l'*anima rationalis* ou de la nature humaine. Ici Aristote tient plus de place que dans les précédents livres, quoi qu'il y soit plutôt cité qu'interprété. Dans les quatre livres suivants, il est question du corps humain, des âges de la vie, de la santé; Gallien est largement mis à contribution. Les sciences physiques sont l'objet de tout le reste. La philosophie, même sous la forme de la métaphysique et de la logique d'Aristote, est, ainsi que les mathématiques, fort négligée par Glanvill. Son livre a pourtant été traduit en français par Jean Corbichon, sous ce titre : *Le grand propriétaire de toutes choses*. Paris, 1556.

Il était né en 1636, et sorti du collége d'Exeter à Oxford, maître ès arts en 1658 à celui de Lincoln, il devint chapelain de Francis Rouse, prévôt du collége d'Eton et désigné par Cromwell pour sa chambre des pairs. Mais ayant bientôt perdu son patron, il revint à Oxford. Il se lia, dit-on, alors avec Baxter. Il l'admirait beaucoup, mais la restauration devait les séparer. Glanvill fut recteur de Bath, puis chapelain ordinaire de Charles II. Nommé de bonne heure membre de la Société Royale alors naissante, il dut bientôt la défendre contre ses adversaires qui étaient ceux de la science elle-même. Il eut alors à se débattre avec Stubbe, révolutionnaire converti, qui attaquait dans le nouvel institut la création dangereuse d'une philosophie nouvelle qui pouvait ébranler l'Église et l'État[1]; et accusé d'athéisme, il répondit par son livre de *la Philosophie pieuse*[2]. Il mourut en 1680.

Sa vie fut courte, mais il avait commencé d'écrire de bonne heure. A vingt-quatre ans, il avait publié son premier ouvrage, *la Vanité du dogmatisme*[3]. C'était une déclaration de guerre à l'ancienne philosophie, Pénétré des idées nouvelles, il les soutenait avec vigueur, car c'était un écrivain plein de

[1] Henri Stubbe, 1631-1676, auteur du *Campanella redivivus*, Lond., 1670, et d'autres pamphlets contre la Société Royale et son apologiste Glanvill.

[2] *Philosophia pia or the religious temper*. Lond. 1671.

[3] *The vanity of dogmatizing or confidence in opinions manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge*. Lond. 1660. *Scepsis scientifica or confessed ignorance the way of science*. Lond. 1665.

verve et d'esprit, et il promettait à la vérité un utile et brillant athlète. Malheureusement, il ne tarda pas à compromettre sa cause; son premier ouvrage avait paru depuis peu, que dans sa *Scepsis scientifica* qui n'en est guère que la paraphrase, il donnait déjà le scandale d'un scepticisme qui admet la possibilité de la sorcellerie, et il confirmait aussitôt cette rêverie avec un grand appareil de preuves dans un traité spécial[1]; c'est un point dont il n'a jamais douté.

Rien n'est plus étrange qu'une aussi puérile illusion chez un écrivain tout animé de l'esprit des temps modernes, chez un philosophe disciple de Bacon, admirateur de Descartes, éclairé de toutes les lumières de son siècle, et qui semble même le devancer par son ardente foi dans les progrès de la science et de la raison. Mais il tient de Descartes une notion si nette et si franche de la nature de l'esprit qu'il tend à s'exagérer sa puissance et à l'ériger en un agent maître de la matière. Il n'est pas le seul de ses contemporains que le spiritualisme entraînât au spiritisme.

Son premier ouvrage est resté le plus important. Dans un traité de la vanité du dogmatisme, on pourrait s'attendre à trouver une apologie du scepticisme, si l'on opposait avec Pascal *sceptique* et *dogmatique* comme termes contraires. Mais ce qui est attaqué ici, c'est l'autorité dogmatique de l'École,

[1] *Some philosophical considerations touching the being of Witches and Witchcraft*. Lond. 1666.

ou plutôt la méthode des sciences qui érigeant en faits ou en principes des abstractions peut-être arbitraires, raisonne sur ces abstractions et prend les résultats de cette spéculation toute logique pour les lois mêmes de la réalité. Or comme cette méthode qui, de l'autorité d'Aristote, prévalait dans la physique, a dominé toutes les sciences jusqu'à la Renaissance, celui qui l'attaque élève nécessairement les objections sceptiques contre le savoir de ses devanciers, et sous ce rapport, Glanvill peut d'abord paraître un pyrrhonien, quoiqu'il n'ébranle l'édifice des connaissances humaines que pour le replacer sur des fondements plus solides.

Aussi dit-il que la connaissance qu'il enseigne est l'ignorance, telle que devrait nous la révéler la théorie de notre propre nature. Nous naissons, vivons, mourons au sein des mystères. Adam, avant le péché, voyait les causes elles-mêmes. Depuis la chute, l'humanité dégénérée s'égare, lorsqu'elle prétend à l'omniscience, comme les dictateurs du péripatétisme et de la scolastique. Notre âme nous offre la première preuve de notre ignorance. Sa nature nous est inconnue. La définition qu'en donnent Digby, Descartes, l'excellent, l'éminent philosophe de Cambridge (H. More), n'explique pas le moins du monde comment l'âme imprime un mouvement au corps. Sa constitution intime est impénétrable, aussi bien que celle de la matière. « Si le ciel avait accordé à cet homme miraculeux, *that won'er of men*, l'illustre, l'incomparable Descartes, un plus long jour sur la terre, nous aurions pu

nous attendre à tout ce que la sagacité du génie peut accomplir de mieux, *the utmost*, en de telles matières; mais sa fin prématurée nous a malheureusement désappointés, et elle a empêché le plus désirable complément d'une philosophie sans égale, *no to be equall'd*[1]. »

La vérité est mêlée avec l'erreur dans nos opinions; nous ne les pouvons donc vérifier et rectifier que par une seule méthode, par cette ignorance raisonnée qu'on appelle scepticisme ou la méthode de Descartes. C'est elle qui démêle dans nos connaissances tout ce que nos sens, nos affections, notre imagination, nos préjugés, nos habitudes peuvent introduire d'erreur et d'illusion. Tous ces points sont ici traités avec soin dans l'esprit de Bacon et de Descartes. Il y a là sept chapitres remplis de vérités bien présentées, mais aujourd'hui trop bien reconnues pour être répétées. J'en dirais presque autant des critiques très-précises et très-détaillées dirigées contre la philosophie péripatéticienne, surtout sous la forme de la scolastique, car Thomas d'Aquin n'est qu'Aristote canonisé[2]. Mais en renouvelant contre l'École les attaques de Luther et de Bacon, Glanvill ne croit pas que ses fautes et ses disgrâces doivent décourager de la philosophie. « Nous attendons de plus grandes choses des efforts *néotériques*. La philosophie de Descartes a montré au monde la voie du succès. Cet âge me

[1] Ch. v, p. 48.
[2] *Ist but Aristotle sainted.*

semble résolu à léguer à la postérité quelque souvenir de lui et les glorieux initiateurs (*undertakers*) dont la bénédiction du ciel a gratifié nos jours, laisseront le monde mieux pourvu qu'ils ne l'ont trouvé..... Les derniers âges nous ont montré ce que l'antiquité n'avait jamais vu, non pas même en songe[1]. »

La prétention du dogmatisme était de connaître les choses dans leurs causes. Or la connaissance des causes ne peut être immédiate ; elle est déductive. Elles ne sont pas l'objet d'une intuition simple, on les conclut de leurs effets. En elle-même, la causalité échappe à nos sens. Il serait donc téméraire de prétendre à une évidence infaillible dans l'appréciation de ce que les causes peuvent faire ou ne pas faire ; aussi des choses qu'on a cru longtemps impossibles ne le sont-elles pas. L'incertitude sur ce point n'affecte ni les vérités mathématiques, ni les vérités divines, mais lorsque *le grand secrétaire de la nature* Descartes a renversé toute l'ancienne philosophie, il a entendu n'expliquer la constitution du monde que par des hypothèses ; il ne les a pas affirmées dogmatiquement. Le dogmatisme est présomptueux, rude, étroit, intolérant, tandis que la philosophie, celle qu'il faut défendre, n'en veut qu'à l'ignorance et au fanatisme. Si elle doute là où le faux savoir affirme, elle ne doute pas du principe du scepticisme[2] ; elle ne doute pas des

[1] Ch. XIX, p. 188.

[2] Glanvill donne comme expression de ce principe : παντα ἐστιν ἀόριστα, tout est indéterminé. En général, il confond avec le scepti-

mathématiques. Elle doute de l'omniscience; mais elle ne condamne pas la médecine, parce qu'Héphestion est mort; elle ne conteste pas les bienfaits de Dieu, parce que la terre n'est pas le ciel. Comme les rois de Perse, la nature gagne en majesté à se cacher derrière un voile. Dieu seul la connaît tout entière, et la contemplation nous élève à lui; elle place au-dessus de la commune humanité ces généreux génies[1], qui savent entendre le langage que parlent ses ouvrages. L'irréflexion, la démence seule peut les accuser d'athéisme, parce que mieux instruits des voies secrètes de la nature, ils accordent beaucoup aux causes secondes. Toute la nature n'est qu'une chaîne de causes secondes; mais supposer des causes secondes sans une cause première serait au-dessous de la logique de Gotham[2].

Glanvill termine un brillant panégyrique de la philosophie, en l'appliquant par excellence à la philosophie cartésienne. Celle-ci assure à son auteur dans la postérité une gloire qui ne finira qu'avec le monde.

Le ton absolu et agressif que Glanvill prenait dans cet ouvrage et qu'il n'a jamais abandonné devait lui susciter des adversaires. Un des premiers

cisme proprement dit le doute méthodique de Descartes, et cependant il montre une certaine confiance dans les conclusions que Descartes en a tirées.

[1] *Those generous virtuoso's.*

[2] Gotham est un village du Nottinghamshire qui avait la réputation proverbiale d'être l'Abdère ou la Béotie de l'Angleterre. Il existe un recueil comique des traits de stupidité de ses habitants sous le titre de *The merry Tales of the wise men of Gotham*, by Halliwell, Lond. 1840.

fut Thomas White qui, en sa qualité de catholique, paraît avoir pris parti pour les anciennes écoles et plaidé la cause d'Aristote. Glanvill lui répondit dans la *Scepsis scientifica* qui n'est qu'une édition singulièrement augmentée du premier ouvrage. La doctrine est la même et le titre seul indique qu'il s'agit encore de quelque chose comme le doute cartésien. Mais ce livre est très-rare, et j'avoue ne le connaître que par les éloges et les citations de Hallam[1]. Au milieu de beaucoup de bizarres suppositions touchant le savoir d'Adam, dont la chute aurait amené toutes les erreurs de l'antiquité et notamment celles du péripatétisme, Glanvill sème plus d'un trait heureux, plus d'une remarque pleine de finesse et qu'il sait rendre piquante. Son style que Hallam trouve trop figuré est, de son aveu, animé, éloquent. Il l'est surtout, lorsque l'auteur outrageusement sévère pour les infirmités de l'esprit humain dans le passé, exprime une confiance optimiste dans ses récents efforts et ses destinées nouvelles. Il se montre bien informé des travaux et des découvertes qui ont illustré son temps, et le tableau qu'il trace du mouvement de toutes les sciences est rempli d'intérêt et de vie. Il déploie une verve égale dans l'éloge et dans la critique. On sent en le lisant que chez lui l'imagination le dispute au jugement.

Mais c'est en ceci qu'il nous donne lui-même un frappant exemple de la faiblesse de l'esprit humain. C'est dans ce livre si bien rempli de l'amour d'une

[1] *Litt.*, t. IV, ch. III.

philosophie qui fait de l'évidence le gage de la vérité, qu'il a, pour la première fois, imaginé de se déclarer du parti des sorciers. Il y persiste dans un autre écrit dont le titre singulier annonce *un coup porté au moderne sadducéisme* (1666). On sait que les Sadducéens, observateurs stricts de la loi judaïque, rejetaient toute idée de l'autre vie et n'admettaient pas l'existence des anges ni d'aucun autre esprit que Dieu, dont la providence même ne s'étendait pas jusque sur les actions des hommes. Or, suivant Glanvill, le sadducéisme est le commencement de l'athéisme. Ceux qui n'osent dire brutalement qu'il n'y a pas de Dieu débutent par nier l'existence des esprits ou des sorciers, *Spirits or Witches*. Or, lorsque cette opinion pire que l'hérésie prend un si grand crédit, il est trop à propos qu'il y ait des apparitions[1], pour qu'il n'y en ait pas. Glanvill pense donc qu'il y en a; il en croit ses sens; il brave l'opinion vulgaire, et les sarcasmes de ceux qui ont foi dans Scott, Hobbes, Osborne[2]. Il réfute de point en point toutes les objections qu'on a pu sérieusement opposer à l'existence, à l'apparition des esprits, et n'hésite pas à rapporter cette incrédulité sadducéenne à la manie de plaisanter et à l'athéisme. Les plaisants se moquent de tout ce qui prête à la raillerie; et *ces débauchés faiseurs de quolibets* sont les ennemis du gouverne-

[1] « The witches are too seasonable and necessary for our age. »
[2] Reginald Scott, auteur de *La sorcellerie dévoilée*. *The discovery of Witchcraft*, 1584. Il s'agit probablement de François Osborne, polygraphe estimé, né en 1580, mort en 1659.

ment et de la religion, non moins que de la vraie science. Telle est l'incrédulité désespérée où nous sommes arrivés en passant par une succession de sectes dont la plus insensée est celle des quakers; et de là à l'athéisme, il n'y a qu'un pas[1].

C'est le même homme qui après avoir écrit ces extravagances, entreprenait la défense de la science moderne et de la Société Royale qui la représente. *Plus ultra* (en avant) est le titre significatif de ce nouveau traité *de Augmentis scientiarum*[2]. La création de la Société Royale avait inquiété les universités, et un membre de l'une d'elles, homme d'église, avait lancé contre Glanvill l'accusation obligée d'athéisme. Glanvill se met sous la protection du clergé de son diocèse auquel il dédie son ouvrage, et rappelle que les noms de l'archevêque d'York et de trois autres prélats, ceux de Wilkins, Cotton, Pearson, Wallis, More, recommandent la nouvelle institution. Au fond, ce qu'on veut défendre en l'attaquant, c'est Aristote et la méthode des notions,

[1] *A Blow at modern sadducism in some considerations about Witchcraft, with reflections on drollery and atheisme* (*sic*), by J. Glanvill, 4e édit. Lond. 1668. Cet ouvrage se compose de trois parties : 1° Essai philosophique en défense de l'existence de la sorcellerie et des apparitions ; 2° Preuve évidente de cette existence dans une lettre à lord Brereton, sur le démon de Tedworth ou le trouble causé par un tambour dans la maison de M. Mompesson. C'était une aventure mystérieuse dont on avait beaucoup parlé et qui est devenue le sujet d'une comédie anglaise et en France de la pièce de Destouches intitulée : *Le Tambour nocturne*. 3° Un coup de foue au rieur, le ménestrier de l'athée (*a Whip to the Droll fidler to the atheist*), ou lettre à Henri More contre la moquerie et l'athéisme.

[2] *Plus ultra or the progress, advancement, of Knowledge since the day of Aristotle, etc.* Lond. 1668.

the notional way[1]. Or, on doit rendre hommage au grand nom d'Aristote, à sa rhétorique, à son histoire des animaux, à sa mécanique[2]; mais pour les notions métaphysiques sur lesquelles il a fondé la science, elles n'ont servi qu'à détourner les savants de l'étude du grand livre de Dieu, la nature universelle. On ne conteste pas l'esprit de ceux qui ont pensé autrement; mais on ne peut les reconnaître pour les maîtres absolus de l'esprit humain. Toutes les parties de la nature ne peuvent avoir été découvertes par quelques anciens. C'est un trésor inépuisable ouvert à de nouvelles expériences. La philosophie comme la foi se montre par ses œuvres (Bacon). Or, tandis que le péripatétisme a été stérile, les modernes ont plus fait en six ans que n'ont produit tous les siècles du vieil enseignement. Suit un tableau très-étendu des découvertes, des progrès de toutes les sciences, des services qu'elles ont rendus aux arts utiles. Là sont cités tous ces illustres noms, Copernic, Ramus, Képler, Galilée, Bacon, Viete, l'*inimitable* Descartes, Napier, Wallis, Glisson, Harvey, Willis, Boyle. Un esprit de superstition s'attache aux notions scolastiques, parce que le temps les a consacrées. Mais elles ne sont bonnes qu'à produire d'éternelles disputes dans un langage pédantesque. On ne veut pas

[1] Il appelle son adversaire *one of the notional way*. Cette expression qu'il n'est pas le seul à employer désignait le procédé de la philosophie scolastique qui ne considérait dans la physique que les notions de matière, de forme, de puissance, d'acte, de production, de corruption, etc., et non les phénomènes observables.

[2] Le traité de mécanique sous forme de questions attribué à Aristote n'est pas fort estimé par la science moderne.

détourner les jeunes gens des études usitées dans les universités, mais à la condition qu'ils y joignent plus d'histoire naturelle et plus de mathématiques. Il a été prétendu que les méthodes scientifiques conduisent à l'athéisme, parce que les oracles sacrés n'en font pas usage et parlent le langage de l'imagination ; mais la scolastique aussi était une science de raisonnement. Les philosophes sont à l'égard de la multitude ce que sont les protestants auprès des catholiques ; ils ont de meilleures raisons pour être religieux. Glanvill veut être de ces esprits indépendants (*freer spirits*) qui adhèrent fermement aux fondements pratiques de la foi et réservent leur liberté sur le reste. Il a fait son étude d'abord des principes de la théologie naturelle, puis de l'authenticité de l'Écriture sainte, et après quelques doutes, il a trouvé que malgré les sectes qui la défigurent, le plus sage, le plus libre, le meilleur et le plus raisonnable est l'homme qui la révère le plus.

La même thèse est développée dans les deux ouvrages que Glanvill a intitulés, l'un *Religion de la raison*, l'autre *Philosophie pieuse*[1]. La religion, étant une chose raisonnable, ne peut avoir la raison pour ennemie. Si la raison est affaiblie dans l'humanité, c'est comme faculté ; la vérité de ses principes n'en est pas altérée. Elle aussi, elle est une parole de Dieu, et sans elle, la religion ne pourrait être défendue contre ses ennemis. Si la gloire de Dieu

[1] *Λόγου θρησκεία, or a reasonable recommandation of reason in the affairs of religion,* sans nom. Lond. 1670.

éclate dans ses œuvres, c'est chercher Dieu que d'étudier la nature. La scolastique qui la compose d'abstractions[1], n'inspire pas une aussi grande idée de la création que la philosophie expérimentale qui l'observe, qui la touche, et donne le mécanisme du monde. Et comment combattre le sadducéisme qui nie l'esprit, sinon par la philosophie qui seule atteint l'idée de l'immatériel? C'est encore elle qui dissipe les vaines craintes de la superstition, les illusions du fanatisme, qui guide un Jérémie Taylor, un Hammond, un Baxter, dans la démonstration rationnelle de la religion la plus raisonnable qu'il y ait dans le monde.

Les idées de Glanvill sont encore résumées avec ordre dans les sept essais dont se compose un recueil publié quatre ans avant sa mort[2], et il suffirait de les avoir lus pour le connaître; mais on ne verrait toujours en lui qu'un baconien, un cartésien, grand admirateur de l'esprit de son temps et des récents progrès des sciences, naturaliste et spiritualiste, protestant latitudinaire, et rationnellement convaincu des arcanes de la magie et du spiritisme. Que ces chimères pénètrent dans l'esprit d'un Browne, curieux amateur de l'extraordinaire, plus

[1] « *Turns the nature into words of second intention.* »

[2] Il s'étonne dans le chapitre suivant qu'un homme d'autant de raison, de savoir et de sagacité que M Baxter ait compris tous les philosophes modernes sous le nom de *somatistes*, comme s'ils étaient tous des disciples d'Épicure et de Hobbes. Il ne l'en loue pas moins d'avoir si heureusement combattu *les folies des antinomiens*, et mérité qu'on dît de lui qu'il avait été le seul homme qui parlât bon sens (*sense*) dans un âge de non-sens (*non-sense*), ch. VII, p. 109.

fait pour rêver que pour réfléchir, on le conçoit; mais qu'un More, un Glanvill ait pu goûter les leçons de Descartes et donner créance à des contes de bonne femme, c'est ce qui jette un triste jour sur l'infirmité de l'esprit dans les meilleures têtes et ce qui achève de nous apprendre que dans les systèmes des philosophes, aucune inconséquence n'est invraisemblable. Il faut s'attendre à tout des hommes, et partant commencer par nous défier de nous-mêmes.

Ainsi le même homme qui traite avec dédain l'exaltation du sectaire sacrifiant le libre arbitre à la prédestination, partage l'illuminisme du visionnaire, qui croit à l'apparition des esprits. Mais en écartant les croyances ridicules que Glanvill a eu le tort de mettre au rang de ses opinions fondamentales, il reste en lui un disciple de Bacon et de Descartes qui a dirigé contre le dogmatisme, c'est-à-dire contre les affirmations de la philosophie de l'École, les critiques d'un scepticisme éclairé. A la vérité, ce scepticisme relatif a pris trop souvent le ton du scepticisme absolu. Glanvill s'est lui-même presque avoué pyrrhonien, disant que c'est une opinion qui sied à la jeunesse, et cependant sceptique, il ne l'est pas. D'abord il croit fermement aux procédés et aux découvertes des sciences modernes. Il ne doute pas des premiers principes; il tient que la raison les connaît avec certitude[1]. Tout en la jugeant imparfaite et capable d'erreur, il la

[1] *Defence of reason.* Disc. II.

croit propre à discerner, à établir les vérités philosophiques et religieuses; et il reconnaît qu'appliquée aux témoignages de la révélation, elle doit conduire à la conviction de l'excellence du christianisme, tel qu'il ressort de l'épreuve d'un examen libre et réfléchi. Un esprit qui en est là n'est point à l'état sceptique. Mais Glanvill, quoiqu'il porte dans la discussion une assez grande force de polémique, ne s'est pas rendu de ses opinions un compte assez rigoureux; il a adopté les principes de Descartes, sans les approfondir, et encore bien moins que lui, il s'est rendu maître du plus difficile des problèmes, la conciliation de la certitude de la raison avec la possibilité de l'erreur.

CHAPITRE XII

NEWTON.

Si jamais homme a eu le droit de décider par quels signes et jusqu'à quel point le monde atteste son auteur, c'est celui qui, si l'on ose ainsi parler, a découvert le monde, celui dont Halley a dit :

Nec fas est propius mortali attingere Divos.

Newton était le fils d'un fermier. Né l'année de la mort de Galilée (1642), il avait gardé les bestiaux dans les champs, avant d'arriver péniblement au collége de la Trinité (1661). Bachelier à vingt-trois ans, il fut professeur de mathématiques à vingt-sept et membre de la Société Royale avant d'avoir rien publié (1672). Ce n'est qu'en 1687 que parut à Londres le livre des *Principes*, le plus grand monument du génie des sciences[1]. Puis, Newton attendit dix-sept ans pour publier son *Optique*[2]. Ses autres

[1] *Philosophiæ naturalis principia mathematica.* Londres, 1687.
[2] *Optics or a treatise on the reflexions and colours of light.* Lond. 1704.

écrits n'ont été imprimés qu'après lui. On sait qu'il s'occupa d'histoire, de chronologie, d'exégèse biblique, de théologie. Chrétien fervent, il était libre dans sa foi et timide à la produire. Réservé, ombrageux, faible même, il paraît cependant avoir pensé sous les Stuarts comme l'opposition, et il entra dans le premier parlement qui suivit la révolution. C'est peu après que par des causes mal connues, la lumière de ce grand esprit s'obscurcit, et il tomba dans une sorte de mélancolie morne et craintive dont il ne se releva qu'en 1694. Sept ans plus tard, il fut réélu à la chambre des communes. On sait qu'il fut créé baronet et nommé maître de la monnaie. Notre Académie des sciences l'avait admis parmi ses membres en 1699. Il mourut le 20 mars 1727.

Laissons à d'autres le soin difficile de retracer ce que Newton a fait pour les mathématiques, pour l'astronomie, pour la physique générale. Contentons-nous de chercher le philosophe dans le sublime géomètre qui disait lui-même qu'il n'empruntait la langue du calcul que pour éviter les longues et stériles discussions.

Sans l'emploi de ce merveilleux instrument de découverte et de démonstration, dont Bacon avait méconnu la puissance, la méthode de Newton serait purement baconienne. Tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes, dit-il, doit être appelé hypothèse, et l'hypothèse soit métaphysique, soit physique, soit mécanique, n'a point de place dans une philosophie expérimentale. Les formes substantielles, les

qualités occultes sont des hypothèses, et doivent être rejetées. L'hypothèse doit faire place à l'induction. Les propositions tirées des phénomènes par l'induction doivent être tenues pour vraies, soit exactement vraies, soit le plus approximativement possible, tant que d'autres phénomènes ne les ont pas démenties ou limitées par des exceptions.

Dans la philosophie naturelle comme dans les mathématiques, l'investigation des choses difficiles par la méthode d'analyse doit précéder la méthode de composition. L'analyse commence par des expériences et des observations. Elle en infère par induction des conclusions générales, et n'admet d'exceptions que celles qui se fondent sur d'autres vérités expérimentales. Car en philosophie, les hypothèses formées même sur des expériences doivent être comptées pour rien. Et quoique l'induction qui puise des généralités dans l'observation et l'expérience, ne soit pas tout à fait démonstrative, c'est pourtant la meilleure manière de raisonner que comporte la nature des choses, et la conclusion doit être réputée d'autant plus solide que la base de l'induction a été plus générale. Si les phénomènes ne produisent rien qui lui puisse être opposé, la conclusion pourra être universelle; mais s'il se rencontre ultérieurement des faits partiellement contraires, elle ne pourra être affirmée que sous la réserve de ces exceptions.

Ce procédé d'analyse permettra de conclure rationnellement du composé au simple, des mouvements aux forces motrices, des effets aux causes,

des causes particulières aux causes générales, jusqu'à ce qu'on arrive enfin aux plus générales de toutes. Puis, après la méthode analytique, vient la synthétique, qui prend pour principes les causes que l'investigation a bien établies, et par elles explique les phénomènes qui en résultent et donne des preuves à ces explications[1].

L'application de cette double méthode s'appuie sur certaines règles qu'on pourrait prendre pour postulats, si la raison et l'expérience ne nous portaient d'elles-mêmes à les accepter. Ainsi les philosophes admettent que la nature ne fait rien en vain[2], ce qui cesserait d'être vrai, si aucune chose s'opérait par plus de causes qu'il n'est nécessaire. On ne doit donc admettre rien de plus que les causes véritables qui suffisent à l'explication des phénomènes. Toutes les fois que les effets naturels sont du même genre, il faut leur assigner autant que possible les mêmes causes.

C'est appuyé sur cette méthode, sur de *telles règles de l'art de philosopher*, que considérant que les anciens ont reconnu le haut prix de la mécanique dans la recherche des choses de la nature et que les modernes, abandonnant les hypothèses de la scolastique, ont entrepris de ramener les phénomènes

[1] *Principia, Præfat.* — *Optics*, l. III, q. 31.

[2] *Regulæ philosophandi, Princip.*, l. III. Cette proposition, quoique fréquemment répétée dans Aristote, ne saurait cependant être posée comme un axiome. Ce ne peut être qu'une vérité d'expérience, et encore ne paraît-elle justifiée par les faits que si elle est strictement appliquée aux lois de la nature et non aux accidents particuliers.

naturels à des lois mathématiques, Newton a voulu à son tour, dans son livre *des Principes*, n'employer les mathématiques que dans leurs rapports avec la philosophie, c'est-à-dire la science de la nature.

Or, comme la géométrie se rapporte à la grandeur, la mécanique se rapporte au mouvement. La mécanique rationnelle sera donc la science exacte tant des mouvements qui résultent de forces quelconques que des forces requises pour des mouvements quelconques. Toute la difficulté de la philosophie paraît consister dans la recherche des forces de la nature d'après les phénomènes de mouvement et dans la démonstration des autres phénomènes par ces mêmes forces.

C'est là ce que par un emploi nouveau de la géométrie analytique, par le calcul des fluxions, Newton a théoriquement abordé dans les deux premiers livres de son ouvrage ; et une fois en possession des lois de la mécanique générale, il ne lui est plus resté qu'à en déduire, dans son troisième livre, le système du monde. Sa première pensée avait été qu'ayant, dans les livres précédents, donné les principes de la philosophie, non pourtant les principes philosophiques, mais les principes mathématiques applicables aux questions philosophiques, il n'avait plus qu'à en exposer les conséquences sans calcul et comme il dit, suivant la méthode populaire, et dans cette vue, il avait composé un troisième livre qu'il aurait ainsi mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs. Mais ceux-ci, ne comprenant pas suffisamment les principes, n'auraient pas saisi

la force des conséquences; ils n'auraient pas déposé les préjugés auxquels les années auraient accoutumé leur esprit; et pour éviter que la chose ne traînât en discussion (*ne res in disputationem trahatur*), il a recomposé tout ce livre en propositions mathématiques qui ne peuvent être lues que par ceux qui auront commencé par approfondir les principes.

Il est à regretter que la version *populaire* n'ait pas été conservée, en même temps que l'autre. Il serait bien intéressant de comparer cette exposition du système du monde à celle où Laplace n'a mis aucun calcul, et qui cependant n'est pas d'une lecture facile pour ceux qui sont étrangers à toute connaissance de la mécanique céleste.

S'il est vrai, continue Newton, que le but et l'office de la philosophie naturelle soit de raisonner sur les phénomènes sans hypothèses fictives, et de remonter dialectiquement des effets aux causes, jusqu'à ce que l'on parvienne enfin à la première cause, qui certainement n'est pas mécanique, nous n'avons pas seulement à expliquer le mécanisme du monde; mais encore, mais surtout nous devons résoudre d'autres questions, comme celles-ci : Qu'y a-t-il dans ces espaces presque vides de matière? D'où vient que le soleil et les astres gravitent les uns vers les autres sans une matière intermédiaire? D'où naît tout cet ordre, toute cette beauté que nous voyons dans le monde? Comment les corps des animaux sont-ils combinés avec tant d'art, et à quelles fins sont destinées leurs diverses parties? Comment les mouvements du corps suivent-ils la volonté, et

d'où vient l'instinct chez les animaux? Le *sensorium* des animaux n'est-il pas le lieu où la substance sentante est présente, et où les espèces sensibles des choses lui sont transmises par les nerfs et le cerveau, pour être immédiatement perçues par elle? Puis après toutes ces questions, ne résulte-t-il pas clairement des phénomènes qu'il y a un être incorporel, vivant, intelligent, *omniprésent*, qui dans l'espace infini comme dans son *sensorium*, voit les choses en elles-mêmes, les perçoit dans leur intégrité, les comprend pleinement, parce qu'elles lui sont immédiatement présentes, tandis que les images seulement en sont transmises par nos sens à notre perception?

Ainsi tout progrès accompli dans cette philosophie, s'il est véritable, ne nous conduit pas sans doute tout de suite à la connaissance de la cause première, mais du moins nous en rapproche constamment de plus en plus, et c'est par là qu'on y doit attacher le plus grand prix.

On voit que, tels qu'ils sont connus, les phénomènes donnent à la philosophie naturelle le droit de s'expliquer sur Dieu même. Dieu régit tout en effet, non pas comme une âme du monde, une âme dont le monde serait le propre corps, mais comme le maître de toutes choses, le seigneur universel, (*ut universorum dominus*), et à cause de sa souveraineté (*dominium suum*), le seigneur Dieu est dit ordinairement παντοκρατωρ. Car le nom de Dieu est un nom relatif qui suppose des sujets[1]. Pour lui,

[1] Peut-être des esclaves. Il y a dans le texte : *ad servos refertur.*

il est l'être éternel, infini, absolument parfait ; et sa perfection implique une domination souveraine. Les noms d'infini, d'éternel, etc., ne supposent aucun relatif; aussi ne dit-on pas mon éternel, mon infini, etc., mais mon Dieu, ce qui veut dire mon maître, mon seigneur, etc. Mais quoique Dieu signifie seigneur, tout seigneur n'est pas Dieu[1].

La domination de l'être spirituel constitue Dieu[2]. Elle est vraie comme lui, et de là suit que le vrai Dieu est vivant, intelligent, puissant, et de toutes ses perfections résulte sa souveraine perfection. Éternel et infini, il est tout-puissant et omniscient. Il dure dans toute l'éternité ; il est présent dans tout l'infini[3]. Il régit et connaît tout, tout ce qui est, tout ce qui peut être. Il n'est pas l'éternité et l'infinité, mais éternel, mais infini. Il n'est pas la durée et l'espace, mais il dure, il est présent, et en existant partout et toujours, il constitue la durée et l'espace[4]. Quand toute partie de l'espace, si petite qu'elle soit, est toujours, quand tout moment indivisible de la durée est partout, le créateur de toutes

[1] « *Omnis Dominus non est Deus.* » Dans l'Écriture, le Christ est appelé seigneur, *κύριος*, aussi bien que le Père. Doit-on voir dans cette phrase qui n'est ici motivée par rien, une réserve implicite de Newton en faveur de ses opinions sentant l'arianisme sur la divinité du Messie?

[2] « Dominatio entis spiritualis Deum constituit. »

[3] « Durat ab æterno in æternum et adest ab infinito in infinitum. »

[4] Cette proposition qui ne se comprend pas aisément a peut-être donné naissance à l'opinion qui attribue à Newton d'avoir mis l'espace et le temps au nombre des attributs divins, comme l'a fait un peu plus clairement après lui son disciple le docteur Clarke. Voyez ci-dessus le passage singulier où le *sensorium* divin (?) semble assimilé à l'espace.

choses ne sera certainement pas *jamais* et *nulle part*. Toute âme sentante, en temps divers, en divers organes de sens et de mouvement, est la même personne indivisible. Les parties successives dans la durée coexistent dans l'espace. Rien de pareil dans la personne de l'homme, c'est-à-dire dans son principe pensant, et bien moins encore dans la substance pensante de Dieu. L'unité de la personne humaine dans la diversité des organes n'est qu'une image de l'unité de Dieu, le même toujours et partout.

En lui, tout est contenu, tout est mû, sans aucune passion réciproque. Dieu n'est en rien passible ou affecté des mouvements des corps qui ne ressentent rien non plus, aucune résistance de sa présence universelle. Que Dieu existe nécessairement, tout le monde en convient ; mais comme il est toujours et partout nécessaire, il est partout et toujours tout entier et semblable à lui-même, on pourrait dire tout œil, tout cerveau, tout bras, etc., mais il est tout cela d'une manière qui n'a rien d'humain ni de corporel, d'une manière qui nous est inconnue. De même que l'aveugle n'a aucune idée des couleurs, nous n'avons aucune idée de la manière dont le Seigneur souverainement sage sent et comprend tout. Il n'a aucune figure, et ne peut être représenté ni adoré sous aucune forme. Car nous avons des idées de ses attributs, mais nous ne savons ce qu'est en soi la substance d'aucune chose. Nous ne voyons que les figures et les couleurs, nous n'entendons que les sons, etc., mais la substance intime, nous

ne la connaissons par aucun sens, par aucune action réflexe. Bien moins encore avons-nous quelque idée de la substance divine. Sachons seulement que toute la variété des choses créées en temps et lieux divers, ne peut avoir d'autre origine que les idées et la volonté de l'être nécessaire.

Encore une fois, nous ne le connaissons que par ses propriétés et ses attributs, par sa sagesse, par l'excellente constitution des choses[1], par les causes finales ; nous l'admirons pour ses perfections, mais nous le vénérons et l'adorons pour sa souveraineté ; car nous l'adorons comme ses serviteurs, *ut servi*. Dieu sans souveraineté, sans providence, sans causes finales, n'est pas autre chose que le destin et la nature. D'une aveugle nécessité métaphysique toujours et partout la même, il ne pourrait naître aucune variation dans les choses.

Telle est la théologie naturelle que Newton a tirée du système du monde. Il y revient plus d'une fois, mais surtout il y insiste dans cette conclusion dernière, qu'il regarde comme le *scholie général*[2] de la géométrie cosmique. Nous avons reproduit presque littéralement ses expressions, car il nous semble que jamais plus grande autorité n'aura été donnée à la preuve que Kant appelait physico-théologique, et dont en la réfutant il ne parlait qu'avec respect. Il ne sera peut-être pas mal à propos de faire connaître un peu plus amplement les généralités de la

[1] *Per optimas rerum structuras.*
[2] *Scolium generale. Princip.*, l. III. *Optics*, l. III, q. 28, 31.

physique newtonienne dans ses rapports avec la métaphysique, car Newton ne les séparait pas entièrement l'une de l'autre, et nous continuerons à traduire plutôt qu'à résumer.

Dans les trois livres de son traité des *Principes*, Newton pense (et la postérité a confirmé sa pensée) avoir expliqué les forces de la gravité, ainsi que les mouvements des planètes et des comètes, de la mer et de la lune. « Et puissent, dit-il, les autres phénomènes de la nature être dérivés de principes mécaniques par le même mode d'argumentation! Car bien des motifs me portent à soupçonner fortement que tous les faits peuvent dépendre de certaines forces par lesquelles les particules des corps, pour des causes encore inconnues, sont poussées réciproquement les unes vers les autres et demeurent cohérentes sous forme de figures régulières ou sont écartées les unes des autres et se retirent. »

Newton s'assure toutefois qu'il a expliqué par la force de la gravité les phénomènes célestes, mais il avoue n'avoir pas encore assigné la cause de la gravité. C'est une force qui provient d'une cause qui pénètre jusqu'au centre du soleil et des planètes, sans diminuer d'énergie, et qui agit, non en raison de la grandeur des surfaces sur lesquelles elle agit, mais de la quantité de la matière solide, et son action s'étend de toutes parts à des distances immenses, en décroissant toujours en raison du carré des distances. Mais la raison de ces propriétés de la gravité n'a pu encore être déduite des expériences, et Newton ajoute ces mots célèbres : *hypotheses non*

fingo. Ses propositions sont déduites des phénomènes et généralisées par l'induction. C'est ainsi que l'impénétrabilité, la mobilité, la tendance (*impetus*) des corps et les lois des mouvements et de la gravité ont été avérées. C'est assez que la gravité existe réellement et agisse suivant les lois qui ont été exposées et suffise aux mouvements des corps célestes et de la mer.

On pourrait, dit-il encore, ajouter quelque chose sur un certain esprit très-subtil qui pénètre les corps solides, qui y demeure latent, et par l'action et la force duquel les particules des corps s'attirent mutuellement à des distances minimes et de contiguës deviennent cohérentes. Les corps électriques exercent à de plus grandes distances une action attractive ou répulsive; la lumière est émise, réfléchie, réfrangée, infléchie, et elle échauffe les corps. Toute sensation est excitée, et la volonté meut les membres par des vibrations de cet esprit subtil dans les filaments nerveux, transmises des organes externes des sens au cerveau et du cerveau aux muscles. Mais tout cela ne saurait être brièvement exposé, et il manque un nombre suffisant d'expériences pour déterminer et montrer exactement les lois de l'action de cet esprit.

La matière a donc été constituée par les associations diverses de particules de première création, suivant le dessein d'un agent intelligent. Car il convenait que celui qui a créé toutes choses les disposât avec ordre. Si telle en est l'origine véritable, il n'est pas philosophique de chercher une autre

origine du monde, et de le faire naître du chaos en vertu des lois de la nature. Celles-ci n'ont pu suffire à le former, quoiqu'une fois formé, elles puissent lui assurer bien des siècles de durée. L'admirable uniformité du système planétaire force d'y reconnaître les effets d'un choix, et l'on peut en dire autant de l'uniformité qui se montre dans l'organisation des animaux. Or assurément, toute cette ordonnance ne peut être que l'ouvrage d'une sagesse toujours vivante, partout présente. Car Dieu est un être uniforme qui sans organes, sans membres ni parties, est plus capable de mouvoir les corps par sa volonté du sein de son *sensorium* immense et simple et de former et reformer les parties de cet univers, que nous ne le sommes de mouvoir par notre volonté les parties de notre corps.

Puisque l'espace est divisible à l'infini et que la matière n'est pas nécessaire en tous les points de l'espace, on accordera que Dieu peut créer des particules de matière différentes de grandeur, de figure, de proportion avec l'espace, peut-être de densité, aussi bien que différentes forces, varier ainsi les lois de la nature et former des mondes divers en diverses parties de l'univers. Du moins Newton ne voit-il aucune contradiction à ce qu'il en soit ainsi.

Les particules n'ont-elles pas certaines puissances, vertus, ou forces par lesquelles elles agissent à distance, non-seulement sur les rayons lumineux, mais encore les unes sur les autres, pour produire une grande partie des phénomènes de la nature?

Il est bien connu que les corps agissent les uns sur les autres par les attractions de la gravité, de l'électricité, du magnétisme ; ces exemples nous dévoilent la marche de la nature, et donnent quelque probabilité à l'existence d'autres vertus attractives. Car la nature est toujours d'accord avec elle-même. Comment ces attractions peuvent-elles être produites, je ne l'examine pas, dit toujours Newton ; ce que j'appelle attraction pourrait être produit par l'impulsion ou par quelques autres moyens que j'ignore. Mais la force d'inertie est un principe passif qui seul n'aurait jamais pu engendrer aucun mouvement dans l'univers. Quelque autre principe a donc été nécessaire pour mouvoir les corps, et dès qu'ils sont en mouvement, il faut quelque autre principe pour conserver le mouvement. Car d'après la loi de composition de deux mouvements, il est très-certain qu'il n'y a pas toujours la même quantité de mouvement dans le monde. Le mouvement est entretenu par la gravité et par la fermentation qui fait la chaleur des animaux[1].

Il me paraît que Dieu au commencement a formé la matière en particules massives, solides, dures, impénétrables, mobiles, dont la figure et la grandeur sont calculées pour une certaine fin. Elles son·

[1] Ce que dit Newton de la variabilité de la quantité du mouvement dans le monde est directement contraire à l'opinion de Descartes (*les Principes*, II, 36), opinion qui est devenue un principe de la physique moderne ; et cependant Newton semble s'en rapprocher, en disant que le mouvement est entretenu par la gravité et la fermentation source de la chaleur, le mot de *fermentation* me paraissant ici synonyme d'action chimique.

mues par des principes actifs, qui ne doivent pas être considérés comme des qualités occultes qu'on suppose résulter de la forme spécifique des choses, mais comme les lois de la nature d'après lesquelles les choses sont formées. Les phénomènes nous en manifestent la vérité; les causes seules restent à découvrir, car les qualités sont évidentes, il n'y a d'occulte que les causes.

Autant que nous pouvons connaître par la philosophie naturelle la première cause, le pouvoir qu'elle a sur nous, les bienfaits que nous lui devons, autant nos devoirs envers elle aussi bien que les devoirs que nous avons les uns envers les autres nous apparaîtront par la lumière naturelle. Et sans aucun doute si le culte des faux dieux n'avait pas aveuglé les païens, leur philosophie morale serait allée plus loin que les quatre vertus cardinales. Et au lieu d'enseigner la transmigration des âmes, le culte du soleil, de la lune et des héros du passé, ils nous auraient appris à adorer notre auteur véritable, notre véritable bienfaiteur, comme sous le gouvernement de Noé et de ses fils, faisaient leurs ancêtres avant de s'être corrompus[1].

Cette manière biblique de considérer l'histoire de l'humanité complète la philosophie de Newton dont nous croyons avoir fidèlement reproduit les pensées et les expressions.

Il me semble que le trait le plus saillant qui ressorte de cette philosophie, c'est la part considérable

[1] *Principia* et *Optics*, *loc. cit.* et *passim*.

que Newton fait aux causes finales. Il écrivait lui-même à Bentley qu'en étudiant le système du monde, il avait en vue des principes propres à fortifier la croyance en Dieu, et que sa plus grande joie serait d'y avoir réussi. « Mais, ajoute-t-il, ce service rendu au public ne serait dû qu'au travail et à une réflexion patiente, *nothing but industry and patient thought*[1]. » Et continuant de soutenir une thèse sacrée, il fait remarquer que le rapport de l'inclinaison de l'axe de la terre avec le cours des saisons ne peut être que l'effet d'un choix et non pas du hasard, et que la rotation diurne des planètes ou plutôt le mouvement transversal par lequel elles accomplissent leurs révolutions exigent que *le bras divin* leur donne une impulsion selon les tangentes de leurs orbites[2]. Ainsi les causes finales tant attaquées aujourd'hui par une école de naturalistes, ont été reconnues et comme célébrées par le plus grand peut-être des interprètes de la nature. Mises en suspicion par Bacon et Descartes, elles restent sous la protection de Leibniz et de Newton.

Mais considérée d'une manière générale, la physique de Newton a d'autres caractères qui intéressent la philosophie. D'abord la méthode ; c'est celle de Bacon, l'observation et l'induction. Les mathématiques viennent ensuite pour donner une rigou-

[1] *Four lett. to* Bentley, I. *Op. omn.* (Édit. Horsley). T. IV.

[2] C'est là sans doute que Rousseau a pris ces paroles célèbres : « Que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. »

reuse exactitude à la description des phénomènes et à l'explication de quelques-uns la forme de la démonstration. Point d'hypothèses; plus de fictions d'école. Les noms donnés à certaines propriétés générales ne sont que l'expression des faits et non la désignation de leurs causes. Les causes restent cachées; on ne peut observer, constater certains mouvements, sans leur supposer certains principes d'action; mais supposer ceux-ci, les désigner même, ce n'est pas les définir. L'attraction est un terme général qui résume des faits apparents, certains mouvements des corps ou des particules des corps les unes envers les autres. Ces mouvements semblent indiquer des vertus, des forces attractives, mais ils pourraient être déterminés par d'autres causes encore inconnues. La gravité même n'est pas une cause. C'est le phénomène de la pesanteur dont la cause est restée en dehors des études de Newton. Que la gravité soit causée par un agent dont l'action constante soit conforme à certaines lois, il peut l'affirmer; mais que cet agent soit matériel ou immatériel, c'est une question qu'il abandonne à ses lecteurs.

Ce qu'il tient cependant à maintenir, c'est qu'on ne lui impute pas de regarder la gravité comme essentielle et inhérente à la matière; car s'il en était ainsi, comme l'entend Épicure, la matière agirait dans le vide sur la matière sans contact, sans intermédiaire, ce qui lui paraît une telle absurdité qu'elle n'a pu entrer dans la tête d'aucun homme capable de penser en philosophie.

Il faut donc concevoir entre les corps un *medium* subtil et rare, plus subtil et plus rare que l'air, un milieu éthéré, un *éther* (c'est lui qui a trouvé ce nom), au sein duquel se meuvent les corps célestes librement et sans résistance appréciable. Ce fluide est répandu dans tout l'espace ; il est fortement élastique, susceptible de contraction et de dilatation ; il pénètre la masse de tous les corps ; il est la cause de la réfraction, de la cohésion, de certaines dissolutions chimiques. Ce sont ses vibrations qui transmettent la chaleur et qui produisent même le mouvement animal[1]. Newton se complait dans cette conception au point de paraître oublier parfois que c'est une hypothèse. En tous cas, ce ne serait pas à la physique moderne de la lui reprocher.

Cette supposition d'une *substance éthérée*, qui semble remplir l'espace, n'est pas tout à fait conforme à cette idée du vide que Newton, frappé des expériences de Boyle, introduit si souvent dans sa description des phénomènes, et qu'il oppose au plein de Descartes et de son école. Je fais cette remarque, parce que l'éther ne pouvant, ce semble, avoir d'autres limites que celles de l'espace, il s'en suit que ces mots *vide*, *espace*, *éther*, désignent un infini, et l'on peut conclure de là ainsi que d'un passage remarquable de sa troisième lettre à Bentley,

[1] *Optics*, *Quest.* 18, 21, 24. *Lett.*, *to* Bentley, II, III. *Lett.*, *to* Boyle.

que Newton, comme Descartes et Leibniz, croyait à l'infinité du monde.

Il ne faut pas cependant oublier que de ce que le temps et l'espace sont infinis et de ce que l'infinité ne saurait être qu'un attribut divin, il a conclu formellement ou donné à son disciple Clarke le droit de conclure que le temps et l'espace étaient en quelque sorte des manières d'être de Dieu. On doit garder note de cette opinion singulière, parce qu'elle doit tenir sa place dans la philosophie, dont la nature du temps et de l'espace n'est pas le moindre problème.

Enfin nous rappellerons les vues que Newton exprime en passant sur les sensations, sur la connaissance humaine comparée à la connaissance divine. Il croit, comme son temps, que la première ne peut se passer de l'intermédiaire des images, tandis que les choses mêmes sont immédiatement présentes à Dieu, et sans doute l'œil divin pénètre dans toute l'intimité des substances, tandis que notre vue s'arrête à leurs qualités.

Ce sont là autant de preuves que Newton avait pensé à tout, même à la liaison des idées de devoir avec la contemplation de l'ordre du monde. Il y a plaisir à voir de près ces grands esprits, à les suivre dans toutes leurs pensées, et à se convaincre une fois de plus, par leur exemple, que ces graves questions qui nous inquiètent ne sont pas des curiosités vaines et frivoles, puisqu'un Newton ne cessait de les méditer, et que l'insuffisance des solutions qu'elles reçoivent de nous, ce je ne sais quoi d'in-

complet et de douteux qui se mêle à nos convictions les plus solides, ne doit pas nous décourager, puisqu'un Newton n'obtient jamais, sur ces grands objets, qu'un demi-jour en cherchant la lumière : *aut videt aut vidisse putat.* Il faut apparemment qu'il soit dans notre condition ou dans la nature de la vérité que l'ambition d'arriver jusqu'à elle, la plus légitime et la plus noble de toutes, soit à la fois laborieuse et douce, et que jamais pleinement satisfaite, elle ne cesse jamais d'être attrayante. Mais le succès cependant n'appartient qu'à la constance dans le travail, à la sagesse qui se résigne aux lenteurs, enfin, comme dit Newton, à cette *patience de la pensée* (*patient thought*), dont il a donné si glorieusement le conseil et l'exemple.

Le siècle qui avait commencé par l'enseignement de Bacon se termine par le plus grand succès que la méthode de Bacon pût produire dans les sciences. Il laisse à la philosophie naturelle la base la plus large et la plus stable. Depuis lors, depuis tantôt deux siècles, l'esprit humain n'a fait que bâtir sur ce fondement, et son point de départ comme sa voie n'a pas changé : il continue. On voudrait pouvoir en dire autant de la philosophie morale et métaphysique, et se flatter que l'induction et l'expérience ont conduit les successeurs de Bacon à quelque chose en ce genre d'aussi solide et d'aussi définitif. Les contemporains de Locke ont pu le croire un moment ; mais, s'il est aujourd'hui convenu qu'ils sont tombés dans quelque illusion, il reste vrai que la spéculation philosophique,

ayant pris pour guide la même méthode ou du moins s'étant inspirée du même esprit, s'est maintenue dans la voie de l'observation, et qu'elle a pratiqué et enseigné, comme la plus sûre introduction à la connaissance de la nature des choses, l'étude de l'esprit humain.

LIVRE IV

LOCKE

CHAPITRE PREMIER

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE AVANT LOCKE

La révolution religieuse et politique, qui a rempli pour l'Angleterre presque tout le dix-septième siècle, soulevait des questions et provoquait des luttes qu'il était impossible de passer sous silence et de paraître ignorer, en faisant la revue des discussions philosophiques qui ont signalé la même période de temps dans le même pays. Le moment arrive de résumer sur tous les points les idées que notre examen a pu contribuer à mettre en lumière.

Ainsi la Réformation a élevé avant tout la question générale de savoir quelle garantie trouve la vérité dans l'autorité, le témoignage, la tradition, l'Écriture sainte, la raison. C'est le problème de la certitude. En fondant le salut sur la foi et non sur les œuvres, elle a soutenu la gratuité de la grâce,

la prédestination arbitraire, et touché ainsi à la conciliation difficile du dogme de la providence et de l'existence du libre arbitre. Quoiqu'elle ait en général conservé les dogmes connexes de la Trinité et de l'incarnation, elle a cependant affaibli de fait l'inviolabilité du premier de ces dogmes, et fait naître, en dehors de l'orthodoxie nicéenne, qui reconnaît au Messie la plénitude de la divinité, la liberté graduelle d'une série d'interprétations qui aboutissent à l'unitairianisme et rejoignent le déisme. Enfin toutes ces questions sont venues se fondre dans celle de la constitution de l'Église qui comprend depuis l'unité monarchique et l'inflexible hiérarchie de l'Église de Rome jusqu'à la dissémination des congrégations libres sans ordre, sans chef, et presque sans forme et sans culte. C'est surtout ce dernier point qui a opposé les sectes entre elles et changé la controverse en différends réglés par la voie des armes.

Mais ici la révolution politique commençait à être intéressée ; car c'est elle surtout qui a engendré la guerre civile. Ici venait forcément la querelle entre les droits du pouvoir et le droit de résistance. Le bon gouvernement était-il le gouvernement de l'Angleterre établi par la tradition ou ramené à ses principes par une interprétation libérale ? Dans ce dernier cas, la réforme devait-elle aller jusqu'à la république, la république de Vane et de Hutchinson, ou celle de Cromwell et de Milton ? Enfin devait-on chercher dans l'idéal le type du gouvernement parfait, le modèle de l'ordre social, et réaliser à tout

prix l'un et l'autre en vertu des principes du droit naturel? Ici encore la politique pouvait demander conseil à la philosophie.

C'eût été trop s'étendre, c'eût été faire œuvre de théologien et de publiciste que d'embrasser dans leur ensemble toutes ces questions tant religieuses que politiques ; mais il n'en est pas moins évident qu'elles touchaient par quelque côté à la philosophie, et cela est si vrai que nous allons les voir traiter et résoudre toutes par le philosophe illustre qui a passé pour avoir dit le dernier mot de son siècle et de son pays.

Mais avant de terminer nos études par celle du caractère et de la doctrine de Locke, nous devons, après avoir fait sommairement la part de la théologie et de la politique, rassembler d'une manière plus explicite les idées qui ressortent de cette revue des systèmes de métaphysique et voir quelles conclusions résultent pour nous de cette suite des travaux philosophiques de la Grande-Bretagne pendant une période de près de cent cinquante ans.

Bacon n'a point usurpé sa gloire. C'est cependant un grand esprit plutôt qu'un grand philosophe. On verra que Locke, malgré ce qu'il peut avoir perdu d'autorité, est plus près de ce dernier titre que lui, car s'il n'eût pas existé, l'histoire de la philosophie n'aurait pas exactement suivi le même cours, tandis que l'éloquent appel de Bacon au génie des sciences lui a valu plus d'admiration que d'influence. Il ne semble pas que même au dix-septième siècle, les penseurs et les savants lui aient été fort redevables.

C'est la France peut-être qui au siècle suivant a le plus contribué à sa renommée, et je crois qu'il est en Angleterre aujourd'hui plus cité que de son temps. Bacon et Locke n'en sont pas moins les deux grands noms de la période de l'histoire philosophique que nous avons suivie.

Entre ces deux noms, le public ne connaît guère que celui de Hobbes ; nous demandons la permission d'y joindre celui de Herbert de Cherbury. Le premier, malgré une rare fermeté d'esprit et de style, se rendit suspect par son originalité même, et bientôt décrié pour ses opinions politiques, il n'a guère eu d'élèves qui l'aient avoué. Il a dû attendre le milieu de notre siècle pour obtenir une tentative de réhabilitation des mains d'une école démocratique qui lui pardonne l'absolutisme en faveur de l'irréligion. Le second, à peine connu, a plutôt devancé que préparé le mouvement philosophique qui sans l'imiter l'a continué dans ces derniers temps. Cependant on ne peut méconnaître dans ses ouvrages une intelligence claire et raisonnée des principes d'un théisme naturel et d'un spiritualisme de sens commun, qui plus tard s'est rattaché au christianisme sans s'y asservir. C'est cette doctrine de foi dans la raison qui renouvelée et raffermie par les Écossais, a de nos jours provoqué dans notre France une renaissance philosophique.

On ne saurait, en dehors des noms qui viennent d'être rappelés, citer un nom vraiment glorieux, ni un ouvrage de premier ordre. Mais nous avons fait connaître plus d'un écrit digne de remarque, et

quelques-uns appartiennent à des esprits distingués ; presque tous attestent chez leurs auteurs le mérite d'être sérieusement occupés et convenablement informés des principales questions philosophiques. La connaissance des systèmes de l'antiquité se montre souvent avec avantage, et je doute que sur le continent le vulgaire ou la moyenne des philosophes nous offrît d'aussi patientes recherches et une aussi solide instruction. Hamilton se faisait un devoir de tout lire en philosophie. Il ne dédaignait pas la médiocrité, et souvent il lui a dû de curieux rapprochements, d'intéressantes découvertes, qui éclairent la marche de l'esprit humain. La lecture de nos *Dii ignoti* de la philosophie nous a souvent persuadé que Hamilton avait raison.

Il faut pourtant confesser que bien rarement l'éclat du talent ou seulement l'excellence du style illustre la branche de la littérature anglaise qui a fixé notre attention. Les sermonaires eux-mêmes sont rarement éloquents. Une prolixité incolore qui n'a cessé que de nos jours d'être le défaut favori de l'esprit britannique dépare généralement des ouvrages dont elle rend la lecture difficile, et les pages que relèvent le *wit* et l'*humour* ne s'y rencontrent que de loin en loin. Il faut s'attacher au fond des idées qui sont souvent justes, saines, au moins plausibles, quoiqu'elles laissent désirer souvent plus de profondeur et plus de variété.

Cependant, en écartant les exceptions, les vues insuffisantes ou téméraires, nous croyons qu'un examen éclectique et un choix judicieux des auteurs

comparés dans cet ouvrage nous permettraient d'en tirer un résumé satisfaisant au moins pour la philosophie élémentaire.

Ainsi il paraît résulter de la comparaison des doctrines précédemment examinées, comme aussi de l'étude des questions qu'elles tendent à résoudre :

Que la pensée ou conscience de la pensée suppose l'existence d'un être pensant et en suggère l'idée (Descartes). Cette vérité première est impliquée dans toutes les doctrines, quoique aucune ne la démêle et ne la démontre à la façon de Descartes.

Que l'être pensant est éclairé d'une manière naturelle, pourvu d'une intelligence, raison, faculté de connaître, qui est l'organe de la vérité, et dans laquelle il a foi comme dans la vérité même.

Que cette lumière, intelligence, raison, faculté de connaître, nous donne par l'expérience de la vie des connaissances, notions, idées naturelles, universelles ou nécessaires, qui sont comme les instincts de la raison et les lois de l'entendement, et sans lesquelles nous ne saurions ni raisonner ni agir.

Que ces connaissances sont tellement inséparables de l'action de l'être pensant, si nécessairement impliquées dans ses actes même instinctifs qu'on a pu, jusqu'à un certain point, les considérer comme innées et les appeler, sans une propriété parfaite, des idées innées.

Que ces idées qui se retrouvent dans tous les hommes ont produit dans tous les temps, sous l'empire des conditions générales de l'existence humaine tant sociale qu'individuelle, des croyances

ou notions fondamentales auxquelles le consentement général qu'elles ont obtenu, assigne un caractère de vérités universelles.

Que cependant la limitation de nos facultés et des moyens dont elles disposent, que les différentes causes d'erreur qui agissent en nous et influent sur notre pensée, ont pu amener et de fait ont amené une certaine confusion entre ces vérités et d'autres notions qui ne sont que des opinions plus ou moins générales et qui ont été regardées, à tort ou raison, comme des conséquences ou des développements des vérités premières.

Que l'œuvre, le but, la raison d'être des sciences en général et de la philosophie en particulier, pour les plus universelles de ces idées, est de démêler cette confusion, de distinguer les vraies des fausses, les vérités primitives des vérités dérivées, les nécessaires des contingentes, les certaines des probables ; et que ce travail doit être soumis à des règles qui constituent la méthode, en sorte que la méthode est la seule chose qui distingue la philosophie de la raison même. La philosophie n'est que la raison méthodique.

Que la raison, supposant toujours l'existence de la vérité, suppose par là même une vérité absolue à laquelle elle n'est pas adéquate, une raison primitive et éternelle à laquelle elle est subordonnée, une lumière supérieure à la lumière naturelle et qui peut, en ce sens, être dite surnaturelle.

Que cette idée d'une raison, d'une vérité absolue ou parfaite, primitive, éternelle, surnaturelle, est déjà

l'idée de Dieu, et qu'elle achève d'être l'idée de Dieu, si l'on conçoit cette idée comme existante sous la forme d'une intelligence, ce qui est une conception nécessaire.

Que si à l'idée d'une intelligence parfaite la raison humaine ajoute l'idée de cause, comme elle y est naturellement portée par la conscience de notre nature intellectuelle, par le sentiment de notre subordination, par le besoin d'expliquer l'existence, le mouvement et l'ordre des choses, nous obtenons la notion de la plupart des attributs que l'humanité reconnaît en Dieu. En effet, une intelligence parfaite, connaissant si parfaitement le vrai, le bon, le juste qu'elle en est réellement inséparable, est nécessairement considérée comme une cause parfaitement vraie, juste, bonne.

Que l'idée d'une intelligence divine et de l'intelligence humaine ou de l'être pensant, suppose nécessairement dans notre moi qui conçoit l'une et qui est l'autre, un caractère spécial, un attribut fondamental, une essence propre en un mot, dont l'univers à nous connu ne nous offre pas la pareille ; que cette essence ou nature intelligente ou pensante est ce qu'on appelle âme ou esprit.

Que cette âme ou esprit, étant douée de conscience, c'est-à-dire étant une chose qui se connaît elle-même, peut, grâce à une faculté de la raison qui a été indiquée, transformer cette connaissance en science, c'est-à-dire se connaître méthodiquement, ce qui constitue la philosophie de l'esprit humain.

Que cette essence ou nature qui s'appelle âme ou esprit, n'est la qualité ni de la matière en général, ni du corps en général; qu'elle n'est donc ni essence matérielle, ni essence corporelle, et qu'en ce sens, elle peut être dite une essence ou nature immatérielle ou incorporelle. Cependant elle ne se produit que dans le corps; n'étant pas de la nature du corps, elle lui est donc unie.

Que les conditions d'organisation, de sensibilité, de vie expérimentale dans lesquelles elle est placée, comportent et nécessitent l'application des idées de vérité, de bonté et de justice à ses affections et à ses actes, ce qui constitue la moralité de l'être intelligent, et que ce caractère spécial de la nature humaine, réuni à ses attributs comme intelligence, inspire et autorise de certaines spéculations sur son activité et sa responsabilité au point de vue du devoir et du bonheur, et sur son origine et sa destinée dans ses rapports avec l'intelligence et la cause suprêmes.

Il n'est guère de philosophie qui ne reconnaisse ou, sans les reconnaître, qui ne suppose, si on la force à rendre compte d'elle-même, ces principes généraux dont l'expression plus que la pensée varie entre les divers systèmes. Un empirisme qui se pique d'être le moins rationnel possible, et qui pour toute spéculation, pour toute science, se confine volontairement au naturalisme ou à la physique considérée comme science de la nature extérieure et phénoménale, nie seul ou obscurcit ces grandes idées. Parmi les doctrines qui n'y sont pas con-

traires, quelques-unes choisissent entre ces idées, insistent sur les unes, et négligent, omettent ou méconnaissent les autres. Mais la plupart diffèrent surtout par les additions qu'elles font à ces articles de foi métaphysique, ou par leur manière de comprendre, de conduire et d'établir les spéculations que nous avons indiquées comme les conséquences, comme les développements ultérieurs des principes fondamentaux.

Ainsi, nos divers philosophes anglais n'ont pas généralement tenu compte du premier principe qui n'est au fond que le *Cogito* de Descartes, et par suite, ils n'ont pas fait une étude assez approfondie, une description assez exacte de la conscience, laissant sous ce rapport un vaste champ à parcourir à Locke, à Hume et surtout à Reid et à l'école écossaise.

Puis, ils ont en assez grand nombre affaibli ou effacé la vivacité de la lumière naturelle, en atténuant la spontanéité de l'intelligence, ou plutôt la part de connaissances qu'elle ne doit qu'à elle-même, quoiqu'elle n'en obtienne une conscience distincte qu'à la sollicitation de l'expérience. Beaucoup même sont allés jusqu'à paraître tout attribuer à l'expérience et en dernière analyse, à la sensation, en acceptant l'assimilation de l'esprit humain à une table rase sur laquelle une main étrangère écrirait pour ainsi dire les caractères de la science.

Mais en même temps ils insistaient d'ordinaire avec assez de force, soit sur l'évidence des notions

fondamentales, soit sur l'universalité de l'assentiment qu'elles obtiennent, pour leur rendre en quelque sorte une solidarité avec la raison humaine qui équivaudrait à l'innéité.

Les rapports de la raison humaine avec la raison divine ont été généralement reconnus, sans que cependant on se soit rapproché de la théorie platonicienne des Idées ou des spéculations d'un panthéisme spirituel. On n'a pas non plus été d'accord pour trouver exclusivement ou même principalement dans ces rapports la preuve de l'existence de Dieu. On a presque universellement rejeté la forme que saint Anselme et Descartes avaient donnée à cette preuve, et l'on s'est porté avec plus de complaisance et de soin à considérer Dieu comme cause et à chercher dans l'existence et dans l'ordre du monde physique et moral les signes ou preuves des attributs qui semblent constituer la divinité.

Quant à l'âme, sa nature et ses facultés, sans être tout à fait abandonnées, n'ont été qu'incomplétement étudiées. Cependant le côté de la moralité a été plus sérieusement considéré. D'excellentes vues ont été émises sur les règles et les obligations de la morale, sur l'accord des principes moraux avec l'ordre universel. Ces considérations ont particulièrement servi à déterminer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme et surtout de sa destinée dans cette vie et au delà de cette vie. Mais sur ces sortes de questions, et plus encore, sur celles qui intéressent la Divinité, presque tous les philosophes anglais étendent et fortifient les croyances de la raison par les révélations

de la foi et ne séparent que dans l'abstraction la philosophie et le christianisme.

Il résulte en général de toute cette manière de concevoir et de traiter la science une philosophie dont la direction est bonne, dont les conséquences et les applications sont excellentes, et qui, sans se tenir de préférence sur les dernières hauteurs de l'esprit humain, manque moins d'élévation que de profondeur, moins de clarté que de rigueur, mais qui offre toutefois au sens commun de la raison un suffisant appui, un asile commode et sûr, un port tranquille.

Les variations de cette façon de penser, les écarts de cette ligne philosophique n'ont pas en général entraîné à de grands excès de doctrine. Ainsi, sur ces points principaux du théisme et du spiritualisme, on peut à la rigueur par la discussion faire sortir de diverses concessions au sensualisme, ou d'une prédilection trop marquée pour l'expérience externe, des conséquences d'une certaine gravité. Mais ces conséquences n'ont été ni cherchées ni aperçues. Elles seraient désavouées par ceux à qui un effort de controverse les imputerait. Il faudrait encore plus de travail, il faudrait presque de l'artifice pour dériver le panthéisme de certaines assertions hasardées qu'on rencontre çà et là dans les auteurs. Il y aurait une comparaison intéressante à faire entre Spinoza et Hobbes, pour mettre en regard les deux systèmes excessifs auxquels peut conduire le raisonnement mathématique appliqué en sens divers à la spéculation philosophique. On prouverait aisément que le

hobbisme et non le spinozisme est celui des deux vers lequel le génie anglais devait naturellement pencher.

L'athéisme n'a pas été directement soutenu, du moins aux seizième et dix-septième siècles. L'athéisme de Hobbes lui-même n'est pas formel. C'est un athéisme de prétérition, un athéisme à la disposition de quiconque veut écarter l'autorité de la révélation. On n'en peut dire autant du matérialisme. Non-seulement plus d'une proposition de psychologie expérimentale aurait pu y conduire, mais indépendamment du *somatisme* que Baxter reproche à Hobbes, quelques écrivains ont commencé à cultiver un terrain qui sera tout autrement exploité au siècle suivant.

Voilà les vues générales qui nous restent après ce long examen des principales doctrines et des principaux docteurs d'une période de près d'un siècle et demi. Tel était l'état philosophique des esprits en Angleterre, lorsque Locke est venu les pousser dans la voie où ils avaient commencé à faire quelques pas, en les instruisant à plus considérer les facultés que les vérités de l'esprit humain.

Lorsqu'on se reporte à la fin du dix-septième siècle, et que l'on se représente l'état fragmentaire où se trouve la philosophie anglaise, lorsqu'après l'appel puissant que Bacon adresse aux sciences naturelles, on voit que son esprit ne semble avoir été suivi dans les sciences morales que par l'excentricité de Hobbes, et que partout des esprits curieux, ingénieux, élevés, mais incohérents et confus, flottent dans un milieu

philosophique où se rencontrent et se mêlent des doctrines jugées plus tard contradictoires, on se sent prêt à invoquer l'intervention d'un arbitre clairvoyant, équitable, calme et conséquent, qui rétablisse avec autorité l'accord et l'unité par un système consciencieusement médité. On a entendu les mêmes maîtres et leurs disciples affirmer à la fois que tout dans l'intelligence vient des sens et qu'elle tient de son origine des notions universelles, qu'elle est une table rase et qu'elle est la vérité même, qu'il n'y a pas d'idées innées et qu'il y a des lumières naturelles, qu'Aristote et l'École ont fait fausse route et que c'est néanmoins dans la distinction de la forme et de la matière qu'il faut chercher la preuve de la spiritualité de l'âme ; enfin que la raison est la seule autorité en fait de vérité et que l'Écriture est la seule règle de la foi. Qu'au milieu de tant d'antinomies et de problèmes, il se présente un penseur ferme et serein qui sans hésitation, sans détour, sans violence, sans orgueil, vous ramène au point de départ de Descartes, c'est-à-dire à l'étude de l'esprit humain et en retrace méthodiquement l'image, avec toutes les apparences d'une description suivie et complète; si en même temps, sur la religion, sur l'ordre social, sur les principes du gouvernement, sur la réforme des mœurs par l'éducation, il a exposé avec la même autorité tranquille, la même lucidité, la même suite, des idées qui semblent liées ensemble et qui s'accordent avec sa philosophie, l'on sera aisément convaincu que le libérateur des esprits a paru, que la raison a trouvé son guide et

la vérité son révélateur. Ne serons-nous pas alors disposés à comprendre, presque à ressentir la satisfaction vive et réfléchie avec laquelle l'Angleterre, et l'Europe même ont accueilli les leçons de Locke, et ne serions-nous pas tentés de dire de lui comme Voltaire et son siècle :

Et ce Locke en un mot dont la main courageuse
A de la vérité posé la borne heureuse.

Voltaire parlait ainsi, et on l'en croyait : temps faciles, jours de certitude et d'espérance ! On ne doutait guère alors, et en métaphysique comme en bien des choses, on pensait avoir touché le terme et conquis la vérité. Le nom respectable de l'homme éminent que Voltaire célébrait ainsi était mis d'un commun accord au rang suprême, et une gloire un peu hâtive lui était décernée par les plus dignes de la dispenser. Il devenait en peu d'instants une de ces autorités que l'on ne conteste plus ; une école puissante se formait où l'*Ipse dixit* de la scolastique allait, pour un autre Aristote, reprendre son empire. L'esprit humain, qui se disait enfin affranchi, semblait n'avoir que changé de maître.

J'ai vu la fin de cet empire ; c'est en France qu'il a reçu les derniers coups, auxquels il devait succomber, et le mouvement philosophique qui, au commencement de ce siècle, s'est prononcé dans notre pays, a eu pour premier effet de jeter sur le nom de Locke une ombre qui ressemble à l'oubli.

Toute victoire abuse, et malgré la vérité de tout

ce que Leibniz, Reid et Cousin ont dit contre certains principes de la métaphysique de Locke, il se peut que cette doctrine ait été à quelques égards jugée par une réaction. Peut-être aujourd'hui a-t-elle une réputation trop compromise ou trop peu de réputation, et serait-il injuste de la condamner à l'oubli, parce que, s'étant trompée sur un point fondamental, elle ne doit plus prétendre au titre de vraie philosophie élémentaire de l'esprit humain? Sans tenter pour elle une complète réhabilitation qui ne serait ni possible ni désirable, on doit être frappé de quelques sincères efforts récemment faits en Angleterre pour relever ce qu'on a appelé la philosophie nationale. On serait surtout disposé à rendre crédit et faveur à l'œuvre, lorsque l'on connaît l'ouvrier, à chercher un philosophe dans les écrits de Locke, lorsqu'on le rencontre dans sa vie sous des traits si nobles et si purs. Il a vécu en serviteur de la vérité [1].

[1] Les éléments d'une vie complète de Locke se trouvent. après ses ouvrages et ses lettres, dans la *Biographia britannica* de Kippis, les dictionnaires biographiques de Chambers et de Chalmers, la notice placée par Edmond Law en tête de la grande édition des Œuvres complètes, l'*Athenæ Oxonienses* de Wood, l'*Oxford and Locke* de lord Grenville, un recueil de lettres originales donné par T. Forster en 1830, et surtout l'histoire et les pièces publiées par lord King. Sir Peter King, premier juge de la cour des plaids communs, puis chancelier d'Angleterre en 1725, était le plus proche parent de Locke. Il hérita de tous ses papiers, et son descendant, lord King, chef d'une famille qui soutient héréditairement tous les principes de liberté politique et religieuse du philosophe illustre qu'elle représente, a rendu le plus digne hommage à sa mémoire en donnant au public, avec un nouveau récit de sa vie, des extraits nombreux de ses livres de notes, de ses journaux de voyage et de sa correspondance. *The Life of John Locke with extracts, etc.*, by Lord King, Lond. 1830.

Je ne connais guère que les géomètres que l'on pourrait considérer uniquement comme des intelligences abstraites, aussi dénuées d'une place déterminée dans le temps ou dans l'espace que les symboles dont la contemplation les absorbe. Et encore qui voudrait séparer le nom d'Archimède des souvenirs du siége de Syracuse et de l'anecdote tragique du soldat romain? Mais le philosophe, mais quiconque a par un côté touché à la science de l'homme semble avoir besoin d'être connu dans sa personne pour être compris dans ses ouvrages, et je ne puis concevoir que le dernier siècle, qui parlait tant de Locke, se soit si peu enquis de son caractère et de sa vie. Voltaire avait visité l'Angleterre vingt-deux ans seulement après sa mort, et, dans les lettres fameuses où il commença à populariser son nom, il le loue et ne le peint pas. L'Angleterre se voit de nos côtes ; tout le monde savait qu'elle sortait de deux révolutions successives, et ce n'est pas une multitude séditieuse qui avait tumultueusement bouleversé l'ordre et ravi le pouvoir. De puissants partis s'étaient formés, déployés, perpétués ; des sectes nombreuses avaient élevé des doctrines nouvelles. Sur des questions hautes et subtiles s'étaient allumées de ces passions qui troublent le monde. On avait vu l'État passer et repasser de la monarchie à la république, et la monarchie restaurée changer de royauté et de dynastie. De profonds ou de sages politiques, d'ardents utopistes, d'habiles capitaines, de savants docteurs, d'éminents jurisconsultes, des orateurs élo-

quents avaient soutenu, chacun avec ses armes, les diverses causes successivement victorieuses, Locke, né seize ans avant la mort de Charles Ier, avait assisté à tout. « Je ne me suis pas plutôt reconnu dans le monde, a-t-il écrit, que je me suis trouvé dans un orage. » Témoin des événements les plus instructifs jusqu'alors de l'histoire moderne, il avait pu suivre ces controverses, souvent transformées en dissensions, puis en guerres civiles, où s'agitaient les plus grands problèmes de la destinée de l'homme et des sociétés. Il avait pu connaître et entendre quelques-uns de ces curieux personnages qui semblaient les élus d'une race seule capable alors de donner au monde de tels enseignements. Comment supposer qu'il serait resté spectateur indifférent et oisif? comment admettre qu'un esprit philosophique, soucieux de religion, d'éducation, de politique, aurait traversé ces grandes épreuves de la raison humaine, qu'on appelle révolutions, en s'enfermant dans la prison de la spéculation pure, et qu'endormi sur tout le reste, il n'aurait rêvé que de métaphysique? comment ignorer enfin que Locke, le fils d'un soldat de l'armée parlementaire, avait lui-même souffert, fidèle à la cause pour laquelle *Hampden est mort au champ d'honneur et Sidney sur l'échafaud?*

CHAPITRE II

VIE DE LOCKE.

John, fils aîné de John Locke de Pensford, près de Bristol, naquit le 29 août 1632 à Wrington, ville du comté de Somerset. Son père, d'abord premier clerc d'un juge de paix de Chew-Magna, servit comme capitaine dans les troupes du parlement, compromit sa modique fortune dans la guerre civile, et n'y gagna que la protection du colonel Popham, dont il avait été intendant ou secrétaire, et qui fit entrer son fils à l'école de Westminster. Dans sa vingtième année, le jeune étudiant fut admis au collége de Christ-Church de l'université d'Oxford, alors placé sous la direction du docteur Owen, l'ancien chapelain de Cromwell. On a conservé des vers médiocres qu'il composa en latin et en anglais à l'occasion de la paix de 1653 avec la Hollande. Il y met sans hésiter Cromwell au-dessus de César et d'Auguste, car l'un ne fit que vaincre, l'autre que pacifier le monde, et Cromwell a fait à lui seul ce que l'un et l'autre ont fait. Or, si Rome les appela grands et les crut des dieux, com-

ment ne pas tenir Cromwell pour un envoyé du ciel?

Bachelier en 1655 et maître ès arts trois ans après, il fut répétiteur de grec en 1661, lecteur en rhétorique l'année suivante, et en 1663 censeur de philosophie morale. L'université d'Oxford s'enorgueillit aujourd'hui d'avoir nourri ce John Locke, dont elle montre un remarquable portrait dans une des salles de Christ-Church. Cependant l'élève, comme tous les promoteurs de la philosophie moderne, mordit le sein de sa nourrice. Il ne pensait pas plus de bien de l'université d'Oxford que, quatre-vingts ans auparavant, François Bacon n'en avait pensé de l'université de Cambridge. Malgré ses succès dans ses classes, Locke trouvait que l'on sacrifiait trop à l'étude des humanités ; il était un peu froid à la poésie et à l'éloquence, et surtout il ne pouvait s'accommoder de l'enseignement de la philosophie scolastique. Il n'hésitait pas à lui préférer la doctrine de Descartes dont les livres donnèrent le premier éveil à sa pensée. Locke commença donc par être élève de celui de qui tout date dans l'histoire de la philosophie à partir du milieu du dix-septième. En s'éloignant de lui plus tard, Locke resta son admirateur, et pour la méthode et la clarté, se piqua toujours d'être son disciple. Quelques-uns même ont cru qu'il serait demeuré cartésien, si Malebranche n'avait jamais écrit.

Il a quelquefois regretté d'avoir été élevé à l'université. Médiocrement sensible aux beautés de l'art, il ne prisait guère les langues anciennes que comme moyens d'instruction. La connaissance du monde,

celle de l'histoire, celle de la morale et du droit, qui sert à juger l'histoire et à se conduire dans les affaires publiques, c'était là ce qu'il eût voulu voir enseigner avant tout aux honnêtes gens. Pour lui, dans sa condition moyenne, il lui fallait encore une instruction professionnelle. Les sciences naturelles attirèrent de bonne heure l'attention de cet esprit positif. Il passa de la chimie à la médecine, sans être décidé à se faire médecin ; mais, au milieu de ces études encore purement spéculatives, il ne pouvait s'empêcher de jeter un regard curieux sur les événements du monde. La restauration des Stuarts était venue le surprendre au milieu de ses obscurs travaux. Quoiqu'il appartînt au parti de la révolution, il en était arrivé, comme un grand nombre d'hommes éclairés, à accepter le rétablissement de la monarchie, espérant, ainsi qu'on le fait toujours et si rarement à bon droit, que le malheur rendait raisonnables jusqu'aux races royales. L'expérience des troubles civils et surtout la domination inquiète et parfois violente des sectes religieuses avaient lassé et un peu affaibli les esprits sages, et Locke redoutait par-dessus tout la tyrannie du fanatisme. Aussi sa première composition connue roule-t-elle sur cette question : « Le magistrat civil peut-il légitimement imposer et régler les usages du culte dans les choses indifférentes? » Il se prononçait, on le prévoit bien, pour l'affirmative. Le futur auteur des célèbres *Lettres sur la tolérance* se déclarait, à la fin de 1660, contre la liberté universelle des sectes. Partisan de l'autorité, qu'il aimait à croire toujours

modérée, il réclamait pour tous droits ceux qui résultaient *des lois que la prudence et la prévoyance de nos ancêtres ont établies, et que l'heureux retour de Sa Majesté a restaurées*. Quand on a souffert des excès du fanatisme, ou seulement quand la raison a été froissée des opinions extravagantes ou des prétentions démesurées de l'esprit sectaire, on se sent ramené vers le pouvoir laïque, rarement égaré par l'enthousiasme, et dont l'intérêt ordinaire est de faire dominer le sens commun. L'estimant sage, on ne craint pas de le rendre fort. On préfère son action, fût-elle arbitraire, à l'oppression d'une Église, aux discordes des sectes, et c'est ainsi que parmi nous la prédominance de l'autorité temporelle a été longtemps regardée comme une liberté religieuse. La ressource n'est pas sûre cependant contre l'oppression, et les gouvernements ne justifient pas toujours la confiance que les gens raisonnables ont mise en eux. Ainsi le roi Charles II, mû par une secrète faveur pour les catholiques plutôt que par le respect des droits de la conscience, semblait d'abord promettre à tous les cultes un système de *compréhension*, c'est-à-dire de fusion et de concorde, si longtemps cherché vainement par les hommes d'État et les philosophes, et Locke se proposait d'y amener tout le parti de la basse Église ; il ne voyait pas que l'orgueil et l'exigence de la haute Église étaient à la veille de faire peser, grâce aux faiblesses du pouvoir civil, un joug étroit sur toutes les croyances dissidentes, et que le danger ne venait plus du côté des puritains ou des Indépendants. Apparemment il

s'en aperçut à temps, car son ouvrage ne fut pas publié.

Il quitta Oxford pour la première fois, et parut disposé à renoncer à toutes fonctions académiques, lorsqu'en 1664 il suivit comme secrétaire sir Walter Swan dans une mission auprès de l'électeur de Brandebourg et d'autres cours germaniques. On a conservé quelques-unes des lettres qu'il écrivit durant son voyage. Elles ne manquent pas d'agrément, et partent d'un esprit enjoué, libre de préjugés, et qui se moque avant toutes choses des controverses de la scolastique. A son retour en Angleterre, il fut au moment de se laisser attacher à l'ambassade d'Espagne; puis, il eut à délibérer sur l'offre d'un bénéfice considérable en Irlande ; mais il aurait fallu s'engager dans les ordres, et, n'ayant pas la certitude de se distinguer dans le ministère sacré, il ne voulait point d'une carrière où l'on entre sans retour, et où il lui eût répugné d'occuper un rang médiocre. Sa santé n'était pas robuste : son frère était mort de la poitrine ; la sienne était délicate et semblait lui interdire la prédication. Il avait pour les querelles de sectes et les disputes des docteurs ce profond dédain ordinaire aux hommes qui fondent le savoir sur l'observation. De toutes les professions dont il s'approcha sans les embrasser, la médecine demeurait celle dont il était le plus tenté. Il rentra à Christ-Church, où sa qualité d'étudiant titulaire lui donnait les moyens de vivre modestement, et se plongea avec plus d'ardeur dans les recherches de physique. On voit même dans

l'*Histoire générale de l'air*, par Boyle, que Locke seconda ses expériences par des observations longtemps continuées sur les variations de l'atmosphère. Les tables qu'il en avait dressées à partir de 1666 sont insérées dans ce livre, et il en fit encore de nouvelles, qui furent longtemps après imprimées dans les *Transactions philosophiques*.

Il vivait avec d'anciens compagnons d'études dont il appréciait le mérite, dont il partageait les goûts. Ils avaient des réunions régulières où ils cherchaient dans de solides et libres entretiens les plus grands plaisirs de l'esprit. Parmi ses amis, il distinguait Tyrrell, petit-fils de l'archevêque Usher, et le docteur David Thomas. Le premier, auteur de quelques écrits d'histoire et de politique, demeurait à Oakley, près d'Oxford, mais vivait en quelque sorte à l'université. L'autre y exerçait la médecine, et, en suivant sa pratique, Locke se perfectionnait dans une science que l'on n'apprenait guère alors que dans les livres. C'est à cette liaison intime qu'il dut la rencontre qui influa le plus sur les événements de sa vie.

Le 9 juillet 1666, le docteur Thomas lui écrivit de Londres, où il était venu passer quelques jours. Dans cette lettre assez courte, il lui disait que la ville était vide de nouvelles, qu'on y était uniquement occupé de préparatifs de guerre et du prochain départ de la flotte. L'on était en effet entre deux combats livrés aux Hollandais, l'un où ils avaient eu l'avantage, l'autre où les Anglais devaient être plus heureux. La lettre finissait par ces mots : « Il faut

que je vous demande une grâce, c'est de me faire dire par la première occasion si vous pouvez vous procurer douze bouteilles d'eau (d'Astrope ou Asthorpe) pour lord Ashley, qui irait les boire à Oxford dimanche et lundi matin. Si vous avez moyen de le faire, vous obligerez beaucoup lui et moi. » Aux jours indiqués, lord Ashley, alors chancelier de l'échiquier, arriva à Oxford, et fit demander le docteur Thomas et ses bouteilles d'eau minérale. Locke se présenta pour offrir les excuses de son ami, dont l'absence avait empêché que la commission fût faite à temps. L'entretien n'avait duré que peu de moments, et déjà l'interlocuteur plaisait au ministre, qui le retint à souper, l'invita à dîner pour le lendemain, lui parla de sa santé, et voulut le garder avec lui tout le temps qu'il resterait à prendre les eaux. C'est ainsi que Locke se lia intimement avec l'homme d'État alors le plus admiré et le plus soupçonné de l'Angleterre.

Anthony Ashley Cooper, plus connu sous le nom de comte de Shaftesbury, a laissé une de ces réputations équivoques et brillantes qui exercent la sagacité des historiens et qui ne condamnent pas nécessairement le caractère des hommes, lorsqu'ils ont eu à traverser des temps de révolution. Il est certain qu'il servit des gouvernements et des partis divers, et que, sans se piquer d'une inflexibilité qui conduit souvent à l'impuissance, il prit conseil des temps, et régla généralement ses actions et ses plans sur la mesure changeante de la possibilité et du succès. On le voit, dès l'origine des troubles, pencher

vers la monarchie, pourvu qu'elle se modère et s'appuie sur un libre parlement; puis, aliéné par ses fautes, la quitter pour le camp de ses adversaires; comprendre Cromwell et le ménager à l'avance, pour lui résister toutefois dans la plénitude de son pouvoir; élu dans tous les parlements, exclu souvent par la violence, s'abstenir avec prudence, mais sans faiblesse, puis entrer en lutte contre le fils du Protecteur, figurer dans le conseil de gouvernement qui le remplaça, et, devinant Monk comme il avait pressenti Cromwell, travailler et contribuer puissamment à la restauration des Stuarts. Pair du royaume alors et chancelier de l'échiquier, ses opinions le rangèrent assez constamment du parti de la modération, de la tolérance, de la liberté, quoique ses actions ne fussent pas toujours du côté de ses opinions. C'est ainsi qu'on le vit siéger dans le procès des juges de Charles Ier, et tremper en 1664, au moins par son acquiescement, dans la guerre impolitique contre les Hollandais. De ces deux fautes, la première fut la plus odieuse, la seconde fut la plus grave, car cette guerre, comme le procès, n'était qu'une vengeance des Stuarts, une vengeance contre les alliés de la république, c'est-à-dire de l'Angleterre, et la concession la moins excusable aux secrets desseins de Louis XIV. En y consentant, Ashley, qui ne prenait pas alors les avis de Locke, avait évidemment trahi, pour se ménager auprès du roi, ses propres convictions et la cause même à laquelle il semblait attacher sa fortune; car, malgré ses variations dans les moyens de réussir, on peut dire

qu'adversaire constant de lord Clarendon, toujours opposé aux inspirations les mieux déguisées de la bigoterie et de l'absolutisme, il se montra en général le défenseur éclairé des principes de la révolution. Toutefois ses lumières mêmes lui faisaient trop bien comprendre l'empire des circonstances pour qu'il entrât inutilement en lutte avec elles ; il aimait le juste et le vrai, mais il voulait réussir, et il était toujours prêt à compromettre son caractère plutôt que son influence. Les révolutions produisent souvent de ces hommes qui les servent quelquefois mieux que des partisans plus fidèles. Le public les juge presque toujours sévèrement ; il ne voit pas toujours, en leur reprochant d'avoir appuyé des systèmes et des pouvoirs divers, qu'il a lui-même fait comme eux, que c'est lui qui bien souvent a changé d'intérêts, de sentiments, de situation, et que ces politiques qui ont tant varié sont quelquefois des serviteurs qui ne l'ont pas abandonné; mais cette sévérité, même dans ses injustices, est un utile frein, car elle peut seule arrêter la conscience sur la pente glissante de l'habileté. D'ailleurs elle s'accorde souvent avec une admiration exagérée pour l'esprit de ceux dont elle réprouve le caractère; on croit d'autant plus à leur clairvoyance qu'on se défie davantage de leur loyauté, et ce sont souvent les gens à qui il refuse son estime que le vulgaire tient pour les politiques infaillibles.

Lord Macaulay dit en effet que la multitude attribuait à Shaftesbury « un don de prescience presque miraculeux. » Il est certain que dans la conversa-

tion légère, dans les délibérations sérieuses, dans les débats politiques, il se montrait également supérieur. Son influence pourtant n'était pas égale à sa supériorité. Au prix de ses complaisances dans les questions de politique étrangère, il cherchait du moins, avec l'aide de lord Southampton, grand-trésorier et son ami, à faire prévaloir dans les matières de finance et de commerce les vues d'un administrateur éclairé, et dans les questions de police religieuse, les idées de modération et de justice. Il était opposé à la persécution, autant que le lui permettait son aversion pour les catholiques. Ceux-ci étaient pour lui des ennemis publics, mais non pas les dissidents. Or l'acte d'uniformité pesait cruellement sur les consciences indépendantes ; l'aggraver ou l'alléger, en maintenir la rigueur ou l'atténuer par des exceptions et des dispenses, tels étaient les deux systèmes qui divisaient le conseil et le parlement. Les ministres, partagés entre Clarendon et Ashley, se faisaient opposition les uns aux autres jusque dans les deux chambres, et la session de 1665 s'était terminée par des alternatives de succès divers entre les partisans d'une oppressive uniformité et ceux d'une tolérance relative.

Cette session s'était tenue à Oxford, une maladie contagieuse, qu'on appelait la peste, régnant alors dans la ville de Londres. Voilà sans doute comment Ashley avait connu le docteur Thomas. Depuis une chute qu'il avait faite six ans auparavant en se rendant à Breda, comme membre d'une députation du parlement auprès du roi encore exilé, il conservait

une infirmité grave et douloureuse. C'est pour obtenir quelque soulagement qu'il revint à Oxford, en 1666, prendre les eaux, et les conseils de Locke le décidèrent à une opération délicate. Une fracture dans les côtes avait produit un dépôt intérieur : sa poitrine fut percée du dehors, et demeura dégagée grâce à un tube d'argent placé dans la plaie. Ce service valut à Locke l'affection de lord Ashley, dont il devint le commensal et l'ami.

L'esprit élevé de l'homme d'État atteignait jusqu'à la liberté philosophique. Il attira le philosophe dans la sphère des questions pratiques qui intéressent la politique et la religion, et il s'habitua à le consulter en toutes choses sérieuses. Locke à sa suite pénétra dans le grand monde, et y forma des liaisons, presque des amitiés. Il connut particulièrement le duc de Buckingham et lord Halifax : l'un ambitieux, mais frivole, aussi peu scrupuleux dans ses plaisirs que dans sa politique, et dont l'esprit dépassait la capacité ; l'autre, plein de pénétration et de talent, mais flottant, sceptique, retenant sa conduite en deçà de ses opinions ; tous deux au fond favorables au même parti et aux mêmes idées que Shaftesbury, mais capables de préférer, quand il le fallait, la sûreté et la fortune à leur parti et à leurs idées.

C'est en général par le talent de la conversation que les hommes supérieurs encore obscurs se font compter des grands. L'entretien agréable et solide de Locke lui marqua bientôt son rang dans sa nouvelle société. Un jour que trois ou quatre de ces nobles personnages avaient dîné avec lui à Exeter-

House, dans le Strand, chez lord Ashley, on raconte qu'ils s'assirent autour d'une table pour jouer aux cartes, et que Locke, prenant un carnet, se mit à écrire en les regardant d'un air fort attentif. On lui demanda ce qu'il faisait ; il répondit qu'il était extrêmement désireux de profiter de leur conversation, et qu'ayant toujours attendu avec impatience une occasion de jouir de la société de quelques-uns des plus grands esprits du temps, il ne croyait pas pouvoir mieux faire que de recueillir mot à mot ce qu'ils disaient, et il se mit à lire les notes qu'il avait prises depuis le commencement de la séance. On comprend que le jeu fut aussitôt abandonné.

Pendant quelques années, Locke se partagea entre Londres et Oxford, entre les amis de lord Ashley et ses amis de l'université. Il lui fallait d'ailleurs continuer ses études médicales, tant pour satisfaire son goût et se faire une carrière que pour conserver son titre et son droit de résidence à Christ-Church. Quoiqu'il ne fût pas médecin et n'ait jamais été docteur, il s'était fait distinguer par Sydenham, qui touchait à la célébrité. Celui-ci le consultait sur les maladies, comme faisait Ashley sur les affaires, et lorsqu'il publia son traité des fièvres, Locke lui adressa une pièce de vers, assez faible du reste, où il le loue d'avoir enfin triomphé des fureurs de la fièvre et de l'École. L'École en toutes choses était la grande ennemie que poursuivaient tous ces penseurs, élèves de Bacon et de Descartes. Aussi, dans la dédicace du même ouvrage, remanié sous un nouveau titre, Sydenham, après avoir invoqué l'au-

torité du grand chancelier de Verulam, s'applaudit-il de l'approbation donnée à sa méthode par son intime ami John Locke, à qui il a tout communiqué, et à qui il trouve, pour l'esprit, le jugement, la sagacité et les vertus, à peine un supérieur et bien peu d'égaux chez les anciens et chez les modernes[1].

On ne sait si c'est en qualité de médecin, ou dans l'intérêt de sa propre santé, que Locke accompagna en 1668 la comtesse de Northumberland dans un voyage en France. Cette course se serait assez prolongée, s'il était vrai, comme on le dit, qu'il fût encore avec elle à Paris au mois de mai 1670, époque où le mari de la comtesse, Joscelin Percy, serait mort à Turin, en route pour Rome. Quelle que soit la date de cette mort, il paraît qu'elle ramena Locke soudainement en Angleterre. Il reprit à la fois sa vie du monde et sa vie universitaire. Malgré son éducation puritaine, l'une lui était agréable par l'attrait de la conversation, et l'autre convenait à la simplicité de ses mœurs et de ses goûts. A trente-huit ans, il n'était que maître ès arts, reçu en cette qualité à Oxford (1658) et à Cambridge (1663). Vainement son protecteur Ashley profita-t-il d'une visite que le prince d'Orange fit, au mois d'octobre 1670, à l'université, pour demander que Locke fût compris dans une de ces promotions collectives au doctorat qui signalent ces sortes de solennités ; le supérieur de Christ-Church lui-même, le docteur

[1] *Observ, medic. circa Morb. acut. histor. et curat* ; — Th. Sydenham, *Opp.*, 2 vol. in-4°, Genève 1769. Le même ouvrage avait paru en 1666 sous le titre de *Method. cur. Febr.*

Fell, paraît n'avoir montré dans cette occasion que de la froideur. Locke d'ailleurs tenait peu à ces distinctions originaires d'un système d'études qu'il n'admirait pas. Il ne faisait que le nécessaire pour garder sa place à son collége. J'ignore pour quel grade il composa en 1672 une thèse de théologie sur la vérité du caractère messianique en Jésus-Christ. Deux ans après, il devint bachelier en médecine, et ce fut là le terme de ses dignités académiques. On a écrit qu'il fut élu membre de la Société royale; mais on n'en donne aucune preuve.

Il était encore peu connu, lorsqu'un jour, réuni dans sa chambre avec Thomas, avec Tyrrel et quelques amis, il se livrait à une de ces instructives conversations, si supérieures, même pour la recherche de la vérité, aux solennelles discussions des écoles. On discourait sur un sujet fort différent de la métaphysique, peut-être sur quelqu'une de ces questions religieuses alors agitées sans cesse à propos de la politique, et la compagnie se trouva tout à coup arrêtée par des difficultés qui s'élevèrent de divers côtés. On se fatigua vainement à les vaincre; les doutes ne firent que se multiplier. Il vint alors à l'esprit de Locke qu'ils pouvaient bien avoir pris une mauvaise route, et qu'avant de s'engager en de telles recherches, il fallait examiner la capacité de leur esprit et voir quels objets étaient à la portée ou au-dessus de l'humaine compréhension. Il fit accepter cette idée, et l'on convint de s'en occuper à la première rencontre. Il réfléchit en attendant et jeta sur le papier ses premières ré-

flexions. Cette esquisse, communiquée à ses amis, lui valut le conseil de poursuivre son travail, et c'est ainsi qu'il fut conduit à entreprendre un grand ouvrage.

Nous possédons encore le premier jet de sa pensée. Locke aimait à prendre note de ses méditations accidentelles sur des questions importantes. Il tenait des journaux, il dressait des registres où il insérait des souvenirs, des observations, des citations. Il avait même une méthode pour former des recueils, dont il se servit pendant une grande partie de sa vie, qu'il publia dans un journal de Hollande, et qu'on peut voir dans ses œuvres et dans l'*Encyclopédie*. Lord King nous a fait connaître par d'abondants extraits ces sortes de mémoires intellectuels où se montre dans sa vérité intime la nature philosophique de Locke mieux peut-être que dans ses livres. C'est à lui que nous devons le plus précieux article du recueil que Locke appelait son livre de lieux-communs (*Common-place Book*).

Ceux qui ont lu un des écrits les plus originaux de Bacon, ses *Réflexions et ses Vues* sur l'interprétation de la nature (*Cogitata et Visa*), se rappellent que chacun des dix-neuf paragraphes qui le composent commence invariablement par cette formule : *Franciscus Baconius sic cogitavit... Cogitavit et illud...* Locke, qui ne cite point Bacon, intitule ainsi un des articles de son recueil : *Sic cogitavit de intellectu humano Johannes Locke, an.* 1671. — *Intellectus humanus cum cognitionis certitudine et assensus firmitate.* Et il continue en anglais : « Premièrement,

j'imagine que toute connaissance a pour fondement et pour dernière origine le sens ou quelque chose d'analogue, et qu'on peut appeler sensation le produit de nos sens mis en rapport avec les objets particuliers, ce qui nous donne les idées simples ou simples images des choses, et c'est ainsi que nous pouvons avoir des idées de chaleur et de lumière, de dur et de mou, qui ne sont rien que la renaissance dans notre esprit des imaginations que ces objets, en affectant nos sens, ont causées en nous, — que ce soit par un mouvement ou autrement[1], c'est ce qu'il n'importe pas ici de considérer. — Et c'est ainsi que nous faisons, quand nous concevons la chaleur ou la lumière, le jaune ou le bleu, le doux ou l'amer, et conséquemment je pense que les choses que nous appelons qualités sensibles sont les idées les plus simples que nous ayons et le premier objet de notre entendement. »

Il paraît que, docile aux conseils de ses amis, il commença dès lors à écrire sur ce sujet un essai dont la première copie qui existe encore est de cette date. Il aurait donc gardé ce grand ouvrage plus de dix-huit ans avant de le publier, et il ne cessa jamais de le corriger. Ces travaux tout philosophiques ne le détournèrent pas de soins d'un autre genre ; il semblait avoir fait deux parts de sa vie, la spéculation pour Oxford, la pratique pour Londres, et les affaires de Shaftesbury devenaient les siennes.

Suivant un de ces usages qui nous paraissent

[1] Allusion à une opinion de Hobbes.

singuliers, et qui, introduits pour enrichir des courtisans, ont donné naissance aux plus grands exemples connus de liberté républicaine, Ashley avait reçu, peu d'années après la restauration, de la libéralité du roi, et en commun avec trois autres lords, une vaste concession de territoire dans le sud-est de la Nouvelle-Angleterre (1663). Un des concessionnaires était son ennemi politique, lord Clarendon; mais Ashley resta particulièrement chargé de l'organisation de la colonie, à laquelle il donna, en l'honneur du roi, le nom de *Caroline*. C'est lui qui désignait le gouverneur et les officiers et qui surveillait l'administration. On lit dans les historiens que vers 1671, les colons s'adressèrent à Locke, comme plus tard les Polonais à Rousseau et à Condillac, pour lui demander une constitution. Le vrai, c'est que Shaftesbury choisit son philosophe pour législateur de sa colonie, et Locke écrivit un plan singulier qui fut adopté. Un palatin devait être désigné à vie pour présider une cour dite palatine, composée des personnes revêtues des pouvoirs créés par l'acte de concession. Un corps de noblesse était formé de colons sous le nom de landgraves et d'Indiens sous le titres de caciques; aux uns étaient attribuées quatre baronies de quatre mille acres chacune, et aux autres deux seulement et plus petites de moitié. Ces six possesseurs de propriétés et de dignités héréditaires formaient, avec le gouverneur et les députés des propriétaires, un grand conseil investi du pouvoir exécutif, de l'initiative et de la sanction des lois. Celles-ci étaient discutées dans un

parlement ou législature provinciale, composée de tous les propriétaires, et elles devaient être toutes annulées de plein droit à la fin de chaque siècle, sans expresse abrogation. L'organisation des pouvoirs judiciaires était aussi fort compliquée, et l'on conçoit que ce système artificiel n'ait pas résisté à l'épreuve du temps. Mais voici ce qui méritait de durer davantage. Locke et son patron étaient l'un et l'autre des amis systématiques de la liberté de conscience, et l'article 95 de la nouvelle constitution accordait le titre d'homme libre, le droit de domicile et de vote à quiconque reconnaissait la Divinité et l'obligation de lui rendre un public hommage. Ainsi, avec toutes les classes de dissidents, les naturels, même idolâtres, furent compris dans la tolérance universelle. Locke ne voyait pour eux, en dehors de cette égalité de droits, que la persécution ou l'expulsion, et il espérait éviter à la Caroline l'iniquité qui a entaché l'origine de presque toutes les colonies. Il s'opposa en conséquence à un article qui ne permettait pas de construire d'édifices pour une autre Église que l'Église anglicane. On notera que ces règlements d'un genre si nouveau précédèrent de quelques années ceux que William Penn donna à la Pensylvanie, et que celui-ci put s'éclairer de l'exemple et des conseils de Locke, son ancien condisciple à l'université. En permettant, en autorisant ces institutions remarquables, l'indifférence sceptique de Charles II, ou même son secret désir d'expatrier les puritains, jetait sur une terre vierge les germes de la noble liberté religieuse des États-Unis.

Elle s'y est maintenue, même après que des troubles intérieurs eurent décidé la Caroline à se replacer sous le pouvoir direct de la couronne, et à former deux colonies constituées séparément (1693) ; car si la législation de Locke n'a pas duré, son esprit s'est perpétué ; puisse-t-il régner à jamais ! En Angleterre, là où le mot de tolérance avait été souvent accueilli avec malédiction, même dans les congrégations dissidentes, de telles nouveautés ne pouvaient être projetées sans scandale, même pour des plantations situées au delà des mers, et, longues années après, le docteur Waterland, l'habile défenseur du dogme de la Trinité, signalait comme le chef du latitudinarisme le législateur de la Caroline, et retrouvait le déisme de lord Herbert de Cherbury dans la tentative de réunir sous la même loi toutes les sectes, en n'excluant que les athées.

Locke devait faire un jour un traité de politique philosophique : il commença par esquisser une constitution. Il devait composer un ouvrage sur l'éducation : il commença par faire des élèves, ou plutôt il donna quelques soins à l'éducation du fils unique de lord Shaftesbury. Voyant que ce jeune homme était d'une santé délicate, il conseilla à son père de le marier à l'âge de seize ans, et s'occupa lui-même de cette union, qui donna naissance à sept enfants. L'aîné de ceux-ci, le futur héritier de la pairie, Anthony Cooper, dut aussi, plus tard, entendre de la bouche de Locke quelques-uns de ces discours que la jeunesse peut prendre pour des leçons ; mais il ne l'eut jamais, quoi qu'on en ait dit, pour précepteur. On peut

même inférer de quelques circonstances que le spirituel auteur des *Caractéristiques*, élevé dans sa famille à respecter le conseiller et l'ami de son grand père, ne lui fut jamais attaché que par un devoir de tradition et des habitudes d'intimité, sans qu'une gratitude directe, une sympathie personnelle, vinssent animer les sentiments qu'il lui portait. On le voit, dans ses écrits, éviter soigneusement de laisser croire que Locke fût son maître, rendre un assez froid hommage à son caractère et à ses talents, approuver vaguement ses idées sur la politique, la tolérance, l'éducation, le commerce, la monnaie, le louer de tout, en un mot, excepté de sa philosophie : il était philosophe lui-même.

En 1672, lord Ashley fut nommé président du conseil du commerce, institution qu'il avait fait lui-même établir quelque temps auparavant, en représentant au roi que le commerce, devenu une des grandes affaires de l'État, méritait de composer une branche spéciale de l'administration. L'idée était alors nouvelle, et cette présidence est une charge qui, encore aujourd'hui, donne entrée dans le cabinet à celui qui l'exerce. Dès qu'Ashley en fut revêtu, il nomma Locke secrétaire du conseil, aux appointements de 500 livres sterling. Il semblait alors au faîte de la faveur. Il venait d'être élevé au rang de comte de Shaftesbury, et la baguette blanche de grand-trésorier lui était offerte à la sollicitation de ses adversaires eux-mêmes. Le poste était vacant depuis la mort de Southampton (1667), et la trésorerie était gérée par une commission dont le chancelier de

l'Échiquier était un simple membre. Quoique Shaftesbury fût un des cinq de cette cabale fameuse[1], qui depuis quelques années était maîtresse des affaires, il avait de trop bons yeux pour ne pas voir où la politique régnante avait amené le gouvernement. Il savait quelles influences peu déguisées dominaient tout, quelles secrètes vues dirigeaient le roi et son frère, et ce que commençait à en penser l'Angleterre. Il prévoyait le jour où l'intérêt même de l'État commanderait une rupture avec la cour. Ce n'était donc pas le moment d'accepter la responsabilité du gouvernement tout entier et de recueillir pour soi-même toute l'impopularité des dernières fautes. Voyant le piége que lui tendaient ses ennemis, il y sut échapper; il déclina l'honneur du premier rang, ou mit son acceptation à des conditions qui l'assuraient d'un refus; il s'absenta même de Londres pour se dérober à de nouvelles instances. Il connaissait l'état des finances : l'Échiquier était vide, et, dans cette extrémité, on n'avait eu d'autre ressource que de le fermer, c'est-à-dire de suspendre les payements de l'État. Shaftesbury, tout en admettant peut-être la nécessité de ce honteux expédient, avait eu l'adresse de ne pas le conseiller, d'y résister même et d'en laisser l'initiative et la disgrâce à sir Thomas Clifford, qu'il réduisit ainsi à se laisser nommer pair et lord-trésorier. C'était un homme dévoué au duc d'York, par conséquent, dans l'opinion

[1] *Cabal*, des premières lettres de ces cinq noms : Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley, Lauderdale.

générale, au papisme ; il eut par-dessus le marché l'odieux d'une banqueroute, et Shaftesbury écrivit à Locke, dont la réputation de probité et de sagesse lui servait comme de caution, une lettre ostensible, où il lui démontrait que le chancelier de l'Échiquier n'était pour rien dans la clôture de l'Échiquier. En même temps, comme il ne pouvait plus garder cet emploi sous Thomas Clifford, il devint, sans jamais avoir paru au barreau, chancelier d'Angleterre.

Il ne conserva pas ce titre trois mois. Il siégeait dans un cabinet rempli de ses ennemis; mais, quoi qu'il y commît l'inconcevable faute d'appliquer en propres termes le *Delenda Carthago* à la Hollande, en haranguant pour le roi les deux chambres, il sut persuader aux Hollandais eux-mêmes, en les servant sous main, que ce langage officiel était celui du prince et non pas le sien, et, quand il sortit du ministère, le public pensa que l'intérêt protestant et national perdait son principal défenseur. En effet, comme pour ménager son passage du pouvoir à l'opposition, il avait eu soin, malgré ses idées de tolérance, de fortement appuyer contre ses collègues l'acte du *Test*, dont le but était d'exclure des fonctions publiques quiconque croyait à la transsubstantiation : mesure singulière, destinée à devenir une institution respectée pendant cent cinquante ans. Elle fut une des causes de la dissolution du cabinet; toutefois elle servit à Shaftesbury à en sortir par la porte du côté populaire. Il avait eu le temps de faire Locke secrétaire pour la présentation aux bénéfices ecclésiastiques ; mais Locke se retira avec lui, quoi

qu'il gardât sa place au conseil du commerce jusqu'en 1674.

L'opposition devenait l'asile naturel de Shaftesbury. Il en connaissait les ressources et les allures; il s'y porta avec autant d'énergie que d'habileté. Il suggéra aux Communes le projet d'un nouveau bill pour la garantie de la liberté individuelle ; une prorogation subite empêcha le bill de devenir loi de l'État, et le parlement ne fut pas de longtemps réuni. Quand il entra en session, il eut à débattre de tout autres mesures. Un bill fut proposé contre les personnes mal affectionnées au gouvernement, bill qui prescrivait comme un dogme la doctrine de l'obéissance passive, et qui fut par l'opposition traité d'inconstitutionnel. Malgré l'énergique résistance de lord Shaftesbury, il finit pourtant par passer dans les deux chambres, non sans soupçon de corruption. L'opposition avait montré une grande vigueur; l'opinion était irritée contre les catholiques et l'appui qu'ils trouvaient à la cour. Shaftesbury, en insistant pour l'appel d'un parlement nouveau, parvint à provoquer un conflit entre les deux chambres, et le roi recourut à l'expédient habituel d'une prorogation dont le terme parut indéfiniment reculé.

Dans le cours de ces luttes politiques, Shaftesbury fut obligé de s'adresser plus d'une fois à la presse pour le défendre et pour éclairer l'opinion. Malgré son rare talent de discussion, il était moins écrivain qu'orateur; il employa donc la plume de Locke, surtout pour expliquer au public les longs débats de la chambre des lords pendant le printemps

de 1675. On trouve encore, dans les œuvres de Locke, un écrit intitulé *Lettre d'une personne de qualité à un ami qui habite la campagne*. L'auteur y expose comment le bill *contre les personnes mal affectionnées* avait occupé pendant vingt-deux jours la chambre des pairs, et, en exaltant le patriotisme des lords de l'opposition, il rencontre les évêques en tête de leurs adversaires, et il en prend occasion de dire que par tout pays le clergé a fait bon marché des droits et des libertés du peuple. Pour sauver son institution de droit divin, le clergé a admis le prince à la partager, de sorte que le prince et le prêtre sont devenus des jumeaux, unis comme Castor et Pollux. Cet ouvrage, où Locke, changeant de ton, sut montrer la véhémence de l'écrivain politique, blessa si vivement la cour, qu'à la fin de la session d'automne elle fit ordonner par la chambre haute qu'il fût brûlé par la main du bourreau.

Fatigué de ces luttes, compromis de sa personne dans l'active opposition de son protecteur, Locke ne fut probablement pas fâché d'avoir une raison de quitter l'Angleterre. Il éprouvait toutes les incommodités d'une disposition asthmatique très-prononcée. Plus d'une fois il avait senti le besoin de respirer l'air d'un climat plus doux, et il y avait plus d'un an que son ami le docteur Mappletoft lui avait conseillé l'air de Montpellier, qui est resté longtemps une des grandes ressources de la thérapeutique anglaise. Locke partit pour la France le dernier jour de novembre 1675.

A son arrivée à Calais, il commença un journal

de voyage, et le continua pendant plus de trois ans jusqu'à son retour. Ce journal existe, et lord King en a publié une partie, qui se lit sans ennui, mais qui ne fournirait guère d'intéressants extraits. La statistique historique y glanerait quelques renseignements. Locke ne néglige pas la manière de vivre des habitants, le prix des denrées; il s'enquiert de la police, surtout de la situation déjà bien précaire des protestants. Il ne se montre pas fort édifié de la douceur des mœurs ni du bien-être du peuple. Enfin il ne voit rien qui doive le dégoûter de la liberté et de la tolérance. Après quelques jours passés à Paris, il se rend à Montpellier par Avignon et Nîmes, y séjourne près de quatre mois, puis visite Marseille et Toulon, et fixe de nouveau sa résidence à Montpellier, qu'il ne quitte qu'en mars 1677 pour aller à Paris par Bordeaux. Il demeure à Paris plus d'un an, et repart dans l'été de 1678 pour le midi. Arrivé à Montpellier au milieu d'octobre, il n'y est pas depuis quinze jours qu'il retourne soudainement à Paris, rappelé sans doute par lord Shaftesbury. Il ne quitte pas cependant la France immédiatement, et ce n'est que le 8 mai 1679 qu'il arrive à Londres par la Tamise.

Ces allées et venues ne sont point expliquées dans son journal, et sa santé ou le besoin de distraction dut le plus souvent déterminer ses marches et ses haltes. A Montpellier, on ne voit point qu'il ait profité, pour de nouvelles études, du séjour d'une ville qui passait pour savante. On ignore s'il y forma quelque relation qui lui fût précieuse; il n'en eut

d'intime qu'avec Thomas Herbert, qui s'y trouva en même temps que lui. C'est celui qui, devenu comte de Pembroke, lui témoigna une constante amitié, et à qui est dédié l'*Essai sur l'Entendement humain.* A Paris, où Locke demeure une fois près de treize mois de suite, où il revient pour y rester cinq mois encore, on dirait, à lire son journal, qu'il n'a regardé qu'à ces curiosités extérieures qui attirent les touristes ordinaires de sa nation. Rien n'annonce qu'il ait recherché la société des hommes distingués en tout genre qui illustraient alors notre pays. Il y arriva au moment où Louis XIV soutenait avec un grand éclat une guerre triomphante contre l'Empire, l'Espagne et la Hollande. Pendant son séjour, il vit conclure cette paix de Nimègue, où le vainqueur parut l'arbitre de l'Europe et humilia la Hollande, malgré l'Angleterre frémissante et le prince d'Orange indigné. Pas un mot de la main de Locke n'indique un peu d'attention donnée à ces grands événements qui agitaient l'opinion dans sa patrie et commençaient à ébranler ou du moins à décrier le gouvernement des Stuarts. Il aurait pu chercher ou rencontrer Colbert et Louvois, Bossuet et Fénelon, Corneille et Racine, La Rochefoucauld et La Bruyère, enfin Bayle, Arnauld, Malebranche ; mais il n'est pas sûr que tous ces noms lui fussent connus. L'éclat de quelques-uns ne faisait que de naître, et les trois derniers, quoique noms de philosophes, étaient peut-être indifférents à un homme qui pouvait n'être pas encore bien sûr d'être un philosophe lui-même. Il ne paraît avoir formé en France de liaison

qu'avec Guénelon, médecin hollandais de quelque réputation, qu'il devait plus tard retrouver à Amsterdam; Nicolas Thoynard, le savant auteur d'une *Harmonie des Évangiles* encore estimée, et un protestant érudit; Henri Justel, qui avait fait de sa bibliothèque et de sa maison le rendez-vous des gens de lettres, qui eut l'honneur d'y recevoir Leibniz, et qui bientôt, prévoyant les persécutions religieuses et fuyant les préludes de la révocation de l'édit de Nantes, se retira à Londres en 1681 et y devint bibliothécaire du palais de Saint-James. C'est chez lui probablement que Locke vit le grand voyageur Bernier, qu'il nomme quelquefois dans son journal. Remarquons-le, parce que Bernier est l'auteur d'un excellent abrégé de la philosophie de Gassendi, et que Gassendi a souvent passé pour avoir inspiré la philosophie de Locke.

Il note également qu'il vit dans les jardins de Versailles Louis XIV se promener à pied avec Mme de Montespan, après l'avoir conduite, elle et deux autres dames, en carrosse à six chevaux. Quoi qu'il trouvât le palais, les appartements et les escaliers fort petits pour de si grands personnages, il ne négligea pas de retourner à la cour et assista à l'opéra d'*Alceste*, où il vit le roi assis auprès de la reine et ayant à sa droite Mme de Montespan. Il les retrouva de même au bal à Fontainebleau et à la revue de la maison du roi dans une plaine près de Saint-Germain. Il remarqua que, la pluie étant survenue, le roi, qui était arrivé avec un chapeau à plumes blanches bordé de dentelles d'or, le changea contre un chapeau noir

uni, pour monter à cheval et passer devant le front des troupes avec la reine en carrosse à huit chevaux.

Le véritable intérêt du journal de Locke est dans quelques réflexions générales qu'il y jette en passant comme elles lui viennent à l'esprit. Là, dans le voyageur on retrouve le philosophe, qui autrement ne se laisse guère reconnaître en écrivant quelque part sans réflexion que l'enseignement de la nouvelle philosophie de Descartes est prohibé dans les universités, écoles et académies (Montpellier, 22 mars 1676). Quelques-unes de ses notes de voyage se trouvent ainsi des dissertations qui ne dépareraient pas ses œuvres. Un morceau sur cette question : « Jusqu'à quel point la volonté agit-elle sur l'entendement ? » d'autres sur l'étude, sur les scrupules et les devoirs, sur l'immortalité de l'âme, sur l'espace, ressemblent à des fragments de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Je ne sais même si Locke ne s'y exprime pas avec plus de hardiesse que dans ses ouvrages imprimés, et s'il ne s'y fait pas mieux connaître dans la liberté de sa pensée.

Lorsqu'il revint à Londres, il trouva lord Shaftesbury et l'Angleterre elle-même dans une crise grave. La politique extérieure, la France secourue contre la Hollande, l'orgueil de Louis XIV à Nimègue, les espérances mal cachées des catholiques, tout avait irrité l'opinion, tout était grief contre la cour. La lutte ouverte entre les deux chambres avait amené, à la fin de 1675, une prorogation qui ajournait le parlement à quinze mois. Aussi, lorsqu'en février 1677 Buckingham entreprit de faire déclarer l'illé-

galité et la nullité d'une telle mesure, Shaftesbury le soutint-il avec vigueur, et il fut secondé par les lords Salisbury et Wharton. La chambre les déclara tous trois dignes de réprimande, s'ils ne demandaient pardon, et elle les envoya à la Tour. Pendant tout le temps de leur détention, le secrétaire de Shaftesbury donna exactement de ses nouvelles à Locke, qui avait conservé ces lettres (1677). La faveur populaire entourait les lords captifs. Shaftesbury était au secret : on craignait trop son activité hardie pour respecter son âge et son infirmité. De son côté il ne négligeait rien pour soulever le public en sa faveur. Il s'efforça, par un appel à la cour du banc du roi, d'opposer la justice au parlement. Par une pétition à la chambre des lords, il tenta même de réveiller son orgueil pour la défense du privilége de ses membres; mais repoussé dans de justes plaintes, il fit réparation à la chambre dans les termes les plus mesurés qu'il pût trouver. Il justifia cette concession dans un imprimé, au titre duquel il écrivit la maxime tant répétée sans tirer à conséquence : « L'honnêteté est la meilleure politique. » On ne sait qui a dit cela le premier. Shaftesbury pour cette fois n'avait fait que sacrifier son amour-propre, et prouver que, tenant plus au but qu'au moyen, il ne marchandait pas le succès. Il savait qu'achetée par une soumission d'un moment, sa liberté profiterait plus à son parti que n'eût fait sa résistance, et pour le prouver il se remit à l'œuvre. A son instigation, une adresse au roi pour lui demander d'influer sur les négociations de Nimègue,

en se déclarant efficacement contre la France, fut présentée aux communes, qui l'adoptèrent. Présentée aux pairs par lord Russell, elle fut moins heureuse; toutefois l'agitation des esprits était au comble, lorsque éclata la découverte du célèbre complot papiste.

L'opinion générale des historiens place aujourd'hui ce complot au rang des fables, et sans doute on ne convaincrait pas aisément un tribunal que les catholiques aient alors projeté la mort d'un roi qui était à eux, quoiqu'il ne l'avouât pas. Cependant il ne serait pas moins difficile de prouver qu'à défaut d'un complot judiciairement définissable, il n'y eût pas au sein de la cour et plus haut que les marches du trône une conspiration politique contre la religion et la liberté de l'Angleterre. De cette conspiration-là, Shaftesbury n'avait plus depuis longtemps rien à découvrir. Il était encore ministre, lorsqu'un jour ayant été appelé par le roi, qui venait de dîner gaiement et qui recherchait sa conversation comme un plaisir, il l'avait trouvé en pointe de vin, et lui avait dérobé, dans l'épanchement de l'ivresse, l'aveu d'un secret catholicisme. C'était là pour lui le vrai complot papiste, et quant à l'autre, s'il ne partageait pas la crédulité populaire, il ne se fit aucun scrupule de l'exploiter. Il travailla à grossir les preuves de la conspiration comme la cour à les détruire; il soutint les témoins qu'elle cherchait à intimider, et les deux chambres déclarèrent à l'unanimité qu'il existait un *damnable et infernal complot*. Shaftesbury, président du comité d'enquête, ne

pouvait être étranger à cette déclaration : il était devenu un de ces hommes à qui l'on prête tout ce qu'on redoute, et Charles II dit positivement à Burnet que tout était de l'invention de Shaftesbury. Il n'y trouva pas d'autre remède que de dissoudre le parlement; c'était appeler le feu contre l'incendie.

Le nouveau parlement ne parut pas plus maniable; dans cette extrémité, sir William Temple, si connu comme diplomate, persuada au roi de former un conseil nombreux et d'y appeler les chefs de l'opposition, en s'y conservant la majorité. On ne voulait ainsi que changer les apparences du gouvernement, et, pour compléter l'illusion, on nomma Shaftesbury président du nouveau conseil. Or qui était plus que lui propre à tirer parti de la duplicité d'une situation? Qui savait mieux opposer l'artifice au mensonge? Le plus vertueux patriote n'aurait pas rendu un plus grand service à l'Angleterre qu'il ne le fit en employant immédiatement son influence à faire passer aux chambres le bill pour la sauvegarde de la liberté individuelle. Ce n'est pas moins que l'institution révérée de tout Anglais sous le nom de l'acte d'*habeas corpus*. Voilà pourtant à quoi sert l'intrigue dans les pays libres!

Locke arriva en Angleterre (8 mai 1679) pour être témoin de cette conquête à jamais mémorable. Tout n'avait pas dû lui plaire également dans la conduite de son parti, et sa répugnance pour l'appui qu'on avait cherché dans les crédules passions du fanatisme pouvait bien l'avoir retenu à Paris pendant les premiers mois de l'année. Quelques passa-

ges de son journal semblent, par leur date, autoriser cette conjecture; je n'en citerai qu'un : « 7 juin 1679. Opinion. Un homme réfléchi et prudent ne peut croire à aucune chose d'un plus ferme assentiment qu'il n'est dû à l'évidence et à la validité des raisons qui la fondent. Cependant la plupart des hommes, n'examinant pas la probabilité des choses en elles-mêmes ni le témoignage de ceux qui en sont les garants, prennent la commune croyance ou opinion de ceux de leur pays, de leur voisinage ou de leur parti, pour une preuve suffisante, et ainsi croient, comme ils vivent, suivant la mode et l'exemple; et ces gens sont aussi zélés Turcs que chrétiens. »

Il avait écrit dans les mêmes pages, du temps qu'il était encore à Paris : « Là où c'est le pouvoir et non le bon exercice du pouvoir qui donne la réputation, toute injustice, fausseté, violence et oppression qui fait échec à ce pouvoir passe pour sagesse et habileté. » La portée de cette réflexion allait-elle jusqu'à Shaftesbury, ou s'arrêtait-elle à son parti? Il est certain que tout ce que Locke a écrit sur lui témoigne d'une grande admiration et d'un véritable goût pour sa personne; mais le goût et l'admiration ne rendent point un homme tel que Locke dupe des qualités au point d'ignorer les défauts, ni aveugle pour le mal, parce qu'il est touché du bien. Un philosophe de beaucoup d'esprit voit tout, apprécie tout, et sans croire que la perfection morale accompagne nécessairement la supériorité active et courageuse, il n'est pas insensible aux qua-

lités séduisantes; il n'est pas injuste pour certaines vertus publiques qui persistent au milieu des artifices de l'ambition luttant contre une cour avec un parti. Shaftesbury plaisait beaucoup à Locke; il lui avait rendu service, et tous deux étaient whigs : cela suffit pour tout expliquer.

Cependant la situation générale était de celles qui veulent de l'action : Locke n'avait rien à offrir à ses amis que des vœux et des conseils. Le retour de ses infirmités lui rendait impossible de séjourner longtemps à Londres, et aux approches de l'hiver, il retourna à Oxford. Il ne s'y confina pas tellement dans l'étude qu'il ne secondât franchement Shaftesbury et son parti dans les élections subséquentes, et il attendit les événements.

La chambre des communes ayant sans division voté que la religion du duc d'York, héritier présomptif de la couronne, était un grand encouragement aux conspirations et aux desseins des papistes, le roi répondit par une dissolution, et le président de son conseil ne s'épargna nulle peine pour lui renvoyer une chambre obstinément fidèle à la politique qui venait de faire dissoudre la dernière. Le duc d'York étant accouru d'Écosse auprès de son frère malade, Shaftesbury convoqua le conseil à White Hall, et voulut lui faire délibérer que la présence du duc auprès du roi était un danger public. En conséquence, la présidence du conseil lui fut enlevée. Le roi se crut même assez fort pour ne pas rassembler le parlement. C'est alors que Shaftesbury, dont l'esprit et le courage étaient inépuisables,

présenta dans Westminster Hall, à la cour du banc du roi, une dénonciation en forme contre le duc d'York, comme *recusant papiste*, ce qui, aux termes des lois, entraînait la privation de tout emploi public et une absolue déchéance dans le présent et dans l'avenir. Cette dénonciation est revêtue de quinze signatures, et elle porte des noms qui expliquent pourquoi il y a une aristocratie en Angleterre.

Le roi alarmé espéra calmer les esprits en convoquant le parlement ; mais l'exclusion du duc d'York fut une des premières mesures débattues à la chambre des lords. Shaftesbury la soutint avec énergie, le roi présent, et le parlement, encore prorogé, encore dissous, fit place à un nouveau, qui dut se réunir à Oxford (21 mars 1681). On s'y rendit armé. Dès le second jour, Shaftesbury proposa que la chambre se formât en comité, afin de rechercher ce qu'il était advenu d'un bill voté dans la dernière session pour rétablir l'union entre les principales sectes protestantes par l'abrogation d'un acte du règne d'Élisabeth qui, dirigé contre les catholiques, était retombé sur tous les dissidents. C'est en effet grâce aux droits des dissidents, presbytériens, indépendants, baptistes, que l'Angleterre a fait la longue et laborieuse conquête de la liberté des cultes. Ce bill avait disparu, ou plutôt n'avait pas été soumis à la sanction royale, que Charles II ne voulait ni accorder ni refuser. Ce singulier incident parlementaire est raconté en détail dans une curieuse lettre que Locke adressa d'Oxford, où il sui-

vait les débats attentivement, à M. Stringer, un des confidents de Shaftesbury et de quelques autres lords de l'opposition (26 mars 1681). La résolution que manifesta le parlement de s'enquérir des circonstances de cette soustraction d'un bill revêtu de son approbation fut, dit-on, le dernier motif qui décida le roi à le renvoyer et à gouverner désormais sans parlement. La situation de Shaftesbury devint périlleuse. Il avait encouru l'inimitié de l'implacable duc d'York; on le soupçonnait d'avoir songé au duc de Monmouth pour la couronne. Il passait pour le grand agitateur du parti, pour l'inventeur de tous les plans de résistance, pour l'âme de tous les complots. Il avait fait beaucoup; mais l'opinion lui imputait bien plus encore qu'il n'avait fait. On connaît cette sorte d'hommes d'État dont l'habileté proverbiale finit par passer aux yeux du public pour un don mystérieux qui les rend partout présents et redoutables.

La presse du gouvernement, même le parti de l'Église, qui se ranimait pour l'obéissance passive en voyant le despotisme à l'horizon, enfin les catholiques, dont la haine au moins était mieux justifiée, éclatèrent contre Shaftesbury. On raconte que sa vie fut secrètement menacée. Enfin, la résolution étant prise de le mettre en jugement, il fut amené devant le roi et son conseil. Il défia de produire des preuves contre lui, et n'en fut pas moins mis à la Tour au milieu de l'indignation du peuple. Poursuivi pour haute trahison, trois fois il tenta d'obtenir sa mise en liberté par les voies légales, et resta

en prison jusqu'à ce que l'on crût avoir contre lui des preuves et des témoins. Pourtant, lorsque l'accusation si soigneusement construite fut enfin portée devant le grand jury, elle échoua, et une médaille fut frappée en témoignage de la publique allégresse.

Une fois libre, Shaftesbury voulut poursuivre ses accusateurs ; mais son acquittement avait été comme le dernier effort de la justice. Le pouvoir royal s'était énergiquement mis à l'œuvre. La Cité, les tribunaux, les universités, les corporations, tout pliait, tout tombait devant lui. Shaftesbury crut que l'heure de la résistance avait sonné. Si les enfants perdus de son parti, les Ferguson et les Rumsey, se montrèrent prêts à le suivre, Monmouth et Russell eux-mêmes le trouvèrent trop impatient; ils perdirent du temps. Se voyant sans ressources dans un péril certain, il s'embarqua secrètement, le 18 novembre 1682, pour chercher un asile en Hollande.

Il avait raison. Le glaive suspendu sur sa tête tomba bientôt sur celle de Russell et de Sidney. Locke, connu par ses opinions libérales, ami et confident du plus haï des opposants, dépositaire de quelques-uns de ses papiers, comprit qu'une vie obscure et tranquille n'était pas un abri assuré contre la tyrannie. Bientôt il eut la douleur d'apprendre que Shaftesbury était mort presque subitement à Amsterdam, au mois de janvier 1683, et il assista à ses funérailles, lorsque ses restes furent rapportés dans le Dorsetshire. Menacé dans la persécution universelle, il vit que l'accusation de trahison contre

Sidney se fondait sur des papiers trouvés dans son cabinet. Il brûla quelques-uns de ceux qui pouvaient le compromettre, et notamment des mémoires de lord Shaftesbury, écrits par lui-même. C'est afin de réparer cette perte, irréparable pour l'histoire, qu'il composa plus tard une Vie de cet homme d'État. Elle n'est pas achevée, et se trouve dans ses œuvres. Malgré ces précautions, il ne se crut pas encore en sûreté, et à la fin d'août il se réfugia en Hollande.

Locke n'était pas un exilé. Il s'absentait par prudence, et le soin de sa santé motivait suffisamment un voyage sur le continent; mais cet exil volontaire le confondait avec des hommes qui n'avaient de commun avec lui que la haine de la même tyrannie. Tous ceux qui souffrent pour une bonne cause ne sont pas également dignes d'elle; tous du moins ne la servent pas avec les mêmes principes et les mêmes desseins. Parmi les réfugiés que Locke trouvait en Hollande, il y en avait, comme le duc de Monmouth, dont l'ambition remuante et téméraire déplaisait à sa sagesse; il y en avait, comme Robert Ferguson, qu'une vie d'intrigue et d'aventures, des opinions instables et violentes, des habitudes de désordre et de complots, lui rendaient odieux et suspects. Déjà, à Oxford, il avait, par ordre de ses supérieurs, été entouré de délateurs, chargés d'épier, de provoquer ses conversations et de surprendre dans ses paroles le crime de ses opinions ou de ses amitiés. Sa prudence et sa réserve avaient déjoué ce honteux espionnage. Sa réserve et sa prudence ne lui étaient pas moins nécessaires en Hollande. Il y évitait les

rencontres et les communications compromettantes, et s'y cachait à ses compagnons d'exil presque autant qu'à ses persécuteurs. Il ne put éviter cependant qu'on ne prétendît l'avoir vu dans la compagnie de lord Grey de Wark, un des réfugiés les plus décidés à tirer vengeance de leurs ennemis; dans celle de Ferguson, dont on lui attribua, peut-être sans y croire, un des écrits anonymes. Il n'avait pas d'ailleurs besoin d'être coupable pour qu'on voulût lui nuire et pour qu'on sût comment le perdre. Il voyageait avec un congé de l'université. Ses liens avec Oxford n'étaient pas rompus. Son titre et sa chambre à Christ Church étaient le plus clair de son bien. Charles II et ses ministres songèrent donc à l'en priver, puisque c'était le plus grand mal qu'ils lui pussent faire. Comme cet acte de tyrannie intéresse à la fois l'indépendance et l'honneur de l'université d'Oxford, il a été de la part des historiens l'objet d'un examen attentif. M. Fox et lord Macaulay s'en sont occupés. Lord Grenville, cet homme d'État distingué qui a eu l'honneur singulier d'être ministre avec Pitt et avec Fox, et qui était un ancien élève de Christ Church et chancelier de l'université, a publié un écrit spécial sur ce fait historique en défense de l'institution qui l'avait élu pour chef. Nous exposerons de notre mieux le fond du procès.

Le collége de Christ Church se distingue dans l'université d'Oxford précisément en ce qu'il n'est pas un collége. C'est pour ainsi dire une école épiscopale du moyen âge, fondée par Wolsey, en 1526, à la place du prieuré de l'église de Saint-Fri-

deswide, érigée plus tard en cathédrale. Aussi est-elle administrée par un doyen et non par un *master*. Son personnel se composait, avant une réforme récente, de huit chanoines, autant de chapelains, un maître d'école ou écolâtre, un organiste, huit clercs, huit choristes et cent un étudiants. Ce titre d'étudiant, *studentship*, n'est connu qu'à Christ Church, et remplace ceux de *scholar* ou de *fellow* qui sont usités ailleurs. C'est une récompense académique qui, en principe, doit être décernée au plus méritant, et c'est à ce titre que Locke l'avait obtenue. Elle lui valait, avec quelque modeste émolument, le droit de loger et de se nourrir dans l'établissement. Il n'avait pas d'autre titre, puisque le crédit de lord Shaftesbury n'avait pas réussi à lui obtenir le grade de docteur en 1670; mais, en qualité de bachelier en médecine et de praticien, il était souvent traité comme un docteur, tenant du doyen et du chapitre une commission médicale qui lui permettait de garder son titre d'étudiant sans prendre les ordres, suivant une condition assez naturellement imposée aux élèves salariés d'une ancienne école épiscopale.

Comme fondation royale, Christ Church avait le roi pour *visiteur*, c'est-à-dire que l'établissement était sous l'inspection de la couronne. Le roi donc ordonna à lord Sunderland, secrétaire d'État, d'écrire au doyen, le 6 novembre 1684, qu'ayant appris « qu'il y avait parmi les étudiants de Christ Church un certain Locke[1], qui appartenait au feu comte de Shaftesbury,

[1] *One Locke.*

et qui s'était dans plusieurs occasions très-factieusement conduit, sa volonté était qu'il fût destitué. » Le doyen John Fell, évêque d'Oxford, était dévoué à la cour, homme de parti, et membre de cette université qui, le jour de la mort de lord Russell, décréta que le despotisme héréditaire était établi de Dieu; mais Fell était lié dès longtemps avec Locke. Celui-ci n'avait, par aucune indiscrétion, embarrassé ses supérieurs, qui avaient approuvé son voyage. Fell concevait quelque doute sur la justice ou sur la légalité de l'ordre qu'il recevait. Il répondit en rendant témoignage de la réserve parfaite de Locke; il dit que bien que souvent provoqué à dessein au sujet de *son maître*, le comte de Shaftesbury, il n'avait jamais montré le moindre trouble, et qu'il n'existait peut-être pas au monde un homme qui sût mieux gouverner sa parole et ses émotions. Son emploi comme médecin le dispensait des exercices du collége et même de la résidence; il était en ce moment absent pour sa santé; on pouvait le sommer de revenir. S'il y manquait, il serait dans le cas d'être expulsé comme contumace; s'il revenait, il aurait à répondre à Sa Seigneurie de ce en quoi il aurait failli, d'autant que s'il était sur ses gardes à Oxford, où il se savait soupçonné, il devrait s'ouvrir davantage à Londres, où l'on parlait plus librement et où se tramaient tous les exécrables desseins contre le roi et son gouvernement. Le doyen proposait donc de donner à Locke jusqu'au 1er janvier pour tout délai, et, ce terme passé, de procéder à son expulsion. Si ce plan n'était pas agréé, il se déclarait,

ainsi que son chapitre, prêt à obéir aux ordres de Sa Majesté.

Cette lettre, où ne brille ni la fermeté ni la franchise, indiquait quelque scrupule ou plutôt quelque embarras, et les esprits bienveillants y verront au moins un biais pour éluder un ordre rigoureux et gagner du temps. Sunderland y répondit par un commandement ou *warrant* en forme, adressé au très-révérend père en Dieu, John, lord-évêque d'Oxford, doyen de Christ Church, et au fidèle et bien-aimé chapitre, pour qu'ils eussent à expulser Locke de sa place d'étudiant et à le priver de tous les droits et avantages qui y étaient attachés. Fell répondit par une simple lettre d'envoi, jointe à un extrait des registres du chapitre portant que le *warrant* avait été lu et que l'ordre avait été donné de le mettre à exécution. Étaient présents : l'évêque-doyen et les docteurs Édouard Pocock, Henri Smyth, Joseph Hammond et Henri Aldrich, ce dernier l'auteur de cette Logique célèbre dans l'université d'Oxford, dont elle est restée depuis 1692 le bréviaire philosophique. Il proscrivait ainsi un formidable rival ; mais disons à sa décharge qu'il l'ignorait : la philosophie de Locke était encore un secret pour le monde, et les haines ou jalousies philosophiques ne furent pour rien dans l'acte de rigueur dont Locke fut frappé. C'est ce que lord Grenville a eu fort à cœur d'établir contre Dugald Stewart. Il a de même tenu à remarquer que ce n'était pas proprement l'université qui avait expulsé Locke ; c'était le roi qui l'avait destitué, et elle n'avait ni résisté ni réclamé, voilà tout. Que l'autorité de

l'inspecteur suprême de l'établissement pût aller jusque-là, il est fort permis d'en douter. Il est même certain que ses ordres auraient dû être transmis par le chancelier, non par un secrétaire d'État, et la plus simple justice voulait qu'avant d'être frappé, Locke fût entendu, ou qu'on procédât du moins à quelque information. Cependant on doit reconnaître que les droits du roi sur le collége n'étaient pas fixés alors comme ils l'ont été plus tard, et ce qui semblerait indiquer que l'acte, pour être inique, n'était pas irrégulier, c'est que cinq ans après, et sous le règne de Guillaume III, Locke rédigea une pétition pour en demander l'annulation, et renonça bientôt à insister sur cette demande. La mesure prise à son égard n'en est pas moins odieuse, et ceux qui l'ont prescrite comme ceux qui s'y sont prêtés trouveront dans les pages de toute histoire d'Angleterre une ligne de condamnation. Il est heureux que quelquefois dans leur ignorance dédaigneuse, les despotes, en se passant une fantaisie d'arbitraire sur un homme obscur, tombent sans s'en douter sur un de ces hommes rares dont la renommée à venir immortalisera le souvenir de leur iniquité.

Rien n'était plus injuste en effet que de soupçonner Locke d'aucune participation active aux menées des réfugiés de Hollande. Il y rechercha surtout ces citoyens de la république des lettres pour qui les Provinces-Unies étaient une patrie adoptive. Il y retrouva Guénelon, ce médecin qu'il avait connu à Paris, et qui se conduisit comme un ami. Il se lia avec Benjamin Furley, qui le logea à Rotterdam, et

qui avait écrit contre les rêveries d'Antoinette Bourignon. Il vit dans cette ville Bayle, qui s'y était retiré depuis 1681, et qui fonda trois ans après ses *Nouvelles de la République des lettres;* mais Locke ne fit que le voir, et il ne forma de véritable intimité qu'avec Limborch et Le Clerc. De ces deux savants arminiens, le premier, petit-neveu d'Episcopius, héritier de ses doctrines, fidèle à son esprit, a, dans un grand traité de théologie, établi didactiquement ce christianisme simple, qui peut avoir été celui des pères antérieurs au concile de Nicée. Animé du même esprit, Le Clerc, ouvrant les colonnes de ses volumineux journaux à une critique indépendante, a bien servi la cause d'une philosophie libre et d'une religion éclairée. Son nom reste honorablement attaché à celui de Locke comme son traducteur et son biographe. C'est dans la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc que Locke publia ses premiers essais, d'abord des extraits d'ouvrages, puis des écrits plus originaux, comme sa *Nouvelle Méthode pour dresser des recueils*, et bientôt un sommaire de son grand traité philosophique.

On ne le laissait pas vaquer en paix à ces innocents travaux ; on s'obstinait à l'envelopper dans toutes les trames politiques qui pouvaient s'ourdir en Hollande. Après la mort de Charles II, les projets du duc de Monmouth ne furent pas longtemps un mystère, et il n'était pas encore embarqué que l'envoyé d'Angleterre Skelton adressait aux États-Généraux un mémoire tendant à obtenir l'extradition ou tout au moins l'expulsion de tous les sujets rebelles de

Sa Majesté qui profitaient de l'hospitalité hollandaise pour conspirer contre son honneur ou contre sa vie. Il en donnait la liste, contenant quatre-vingt-trois noms, et celui de Locke était du nombre. Le prince d'Orange avait de bonnes raisons pour ne point protéger les desseins de Monmouth, et les autorités d'Amsterdam seules élevaient des difficultés qui profitèrent à son entreprise. Cependant une négociation suivit qui pouvait d'un moment à l'autre se terminer à la satisfaction du gouvernement anglais; Locke dut songer à sa sûreté. Il s'était de bonne heure éloigné du littoral pour éviter toute occasion et toute apparence de contact avec Monmouth et ses partisans. Il trouva un secret asile chez des amis. Pendant ce temps, ceux qu'il avait laissés en Angleterre ne l'oubliaient pas. William Penn se souvenait de son camarade d'études, et comme il jouissait auprès de Jacques II d'une faveur que lui a si sévèrement reprochée lord Macaulay, il demanda au roi le pardon de Locke; mais Locke répondit qu'il n'y avait point lieu au pardon là où il n'y avait aucun crime. Lord Pembroke, fidèle à une ancienne amitié, saisit également toutes les occasions de parler au roi, et finit par obtenir de lui l'assurance de ne plus écouter contre Locke de rapports défavorables et l'autorisation de lui écrire qu'il pouvait revenir en Angleterre. Il alla jusqu'à promettre au roi de le lui amener pour lui baiser la main; mais Locke pensa toujours que sa dignité, pas plus que sa sûreté, ne lui permettait d'accepter une grâce qu'il ne demandait pas. On ne pardonne point l'injustice qu'on a

commise, on la répare. Quoique sévèrement éprouvé dans sa santé par le climat, obligé à vivre de son travail et toujours exposé au danger d'une dénonciation, aux imprudences de son parti, aux poursuites capricieuses d'un pouvoir ennemi, il aima mieux attendre noblement en pays libre des jours meilleurs pour sa patrie, et cet homme, indécis, dit-on, dans les choses ordinaires de la vie, se montra inébranlable.

Toute l'année 1685 se passa en pénibles précautions. Après avoir quitté Amsterdam, Locke s'était retiré à Utrecht, Guénelon se trouvant trop en évidence pour lui donner asile. L'usage n'était pas à Utrecht de loger des étrangers, et une exception aurait trop excité l'attention. Mais il recommanda Locke à son beau-frère Veen qui habitait Amsterdam, et qui le cacha chez lui quelques mois. Limborch lui faisait passer ses lettres et lui gardait son testament. Locke s'était confié à l'un des magistrats de la cité, qui, sans lui taire qu'on ne pourrait le défendre si le roi d'Angleterre insistait pour son extradition, lui promit que le secret de son asile ne serait pas trahi, et qu'en cas d'alarme son hôte serait averti à temps. Il resta caché, ne sortant que le soir, puis alla passer quelques mois à Clèves, de là revint à Utrecht et enfin à Amsterdam, où il demeura chez Guénelon presque toute l'année 1686, se montrant davantage et jouissant d'une sécurité relative.

Les fragments de son journal de voyage en Hollande, publiés par lord King, ne contiennent que

des observations sur la contrée. Ils offrent peu d'intérêt; on n'y trouve aucun trait à sa situation, non plus qu'à ses travaux. Il était cependant loin d'être oisif : plusieurs de ses grands ouvrages ont été terminés ou ébauchés en Hollande. C'est en 1686 qu'il avait fondé, avec Le Clerc et Limborch, une société littéraire dont les réunions hebdomadaires lui rappelaient ses habitudes d'Oxford. On croit généralement que c'est à la même époque qu'il mit la dernière main à son *Essai sur l'Entendement humain*, et ses nouveaux amis d'Amsterdam reçurent la confidence du mémorable ouvrage dont la conversation de ses amis de Christ Church lui avait, quinze ans auparavant, suggéré la première idée. L'abrégé de l'*Essai*, qui parut en français dans la *Bibliothèque universelle*, est de Locke, qui possédait assez notre langue pour l'avoir peut-être traduit lui-même (1688).

La philosophie est le digne sujet des méditations d'un proscrit. Au milieu des traverses de la vie sociale, la contemplation des choses immuables détache l'âme de ses peines et de ses ressentiments. Celui-là cependant qui souffre pour une juste cause lui serait infidèle en quelque manière s'il en détournait sa pensée, même pour ces vérités de tous les temps que les révolutions du monde n'atteignent pas. Ce serait prendre noblement, mais froidement, son parti sur les intérêts du droit, qui sont de ce monde et qui nous sont confiés à un titre aussi sacré que peut l'être la vérité pour la raison. L'exil, au contraire, doit, au risque de se faire plus dou-

loureusement sentir, animer dans toute âme honnête l'attachement pratique au bien des hommes, la sincère passion de la justice et de la liberté. Je n'aurai jamais une grande idée de celui qui, dans les jours de la persécution, arrachera son esprit aux principes qui la lui ont attirée pour l'absorber même dans ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé. N'en déplaise à tous les Silvio Pellico du monde, les cachots de la tyrannie sont un lieu mal choisi pour apprendre la résignation.

La pensée de Locke dans l'exil se reportait principalement sur les grands intérêts de justice et de liberté pour lesquels il avait encouru ses disgrâces. Le premier de tous peut-être, en ce moment du moins, était la tolérance religieuse. Elle lui avait toujours été chère; elle le devenait encore davantage, quand deux Églises, l'une dotée, l'autre dépossédée par l'État, briguaient la protection publique ou la faveur secrète du pouvoir royal, lui offrant en échange le droit divin et l'obéissance passive. Dès l'année 1667, on aurait pu trouver dans son recueil secret un autre *Sic cogitavit J. Locke*, et cette méditation se terminait par sept propositions sur la tolérance et ce qu'il appelait le *latitudinism*. Il pensait dès lors que la prétention d'établir l'uniformité, c'est-à-dire de démontrer des doctrines reconnues pour incompréhensibles et d'obliger les hommes à y acquiescer dans les formes proposées par les docteurs des différentes Églises, ne devait réussir qu'à propager l'athéisme. En 1680, le docteur Stillingfleet avait prêché devant le lord-maire un sermon sur les maux

de la séparation. Combattu par les plus habiles des séparatistes, il avait répondu par un livre intitulé *la Déraison de la Séparation*. Dans un écrit qu'il n'a ni achevé ni imprimé, Locke prit la défense de la non-conformité, et cette discussion, toute anglaise et un peu technique, n'est pas sans force. Enfin il se résolut à développer ses idées dans une lettre en latin sur la tolérance écrite dès 1685, et publiée à Gouda quatre ans plus tard. Il aurait désiré que son nom restât inconnu, et dans une lettre à Limborch il lui reproche de n'avoir pas gardé son secret. Cependant l'ouvrage était adressé *ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A., et écrit *a* P. A. P. O. J. L. A., ce qui voulait dire : *Theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem a pacis amico, persecutionis osore,* Joanne Lockio Anglo. L'ouvrage ne fut continué qu'en Angleterre pour seconder les vues libérales de Guillaume III en matière de religion; mais sous ce rapport, Locke et Guillaume étaient en avance sur la nation anglaise, même délivrée des Stuarts.

La délivrance vint en effet : il est difficile de croire que Locke n'eût pas vu de quel côté elle devait venir, ni cherché à se rapprocher par avance du prince d'Orange. S'il s'était défié de Monmouth, il devait se fier en Guillaume. Locke était le philosophe dont le prince devait être le héros. La sagesse, le calme, la persévérance, cette passion froide que rien n'exalte, que rien n'abat, cette sagacité profonde que rien n'abuse, cette grandeur sans faste, trop sérieuse et trop simple pour se faire sentir à pre-

mière vue, et qui ne se révélait qu'à la réflexion, cette pénétrante connaissance des hommes, unie à la volonté invariable de ne jamais les croire ni les trahir, cette fidélité sans illusion, sans enthousiasme, sans défaillance, à l'humanité, à la modération, à la liberté, sont autant de qualités que le philosophe pouvait envier au héros, et qui avaient dû de bonne heure rendre aux timides le courage et aux sages l'espérance. On n'est pas surpris de voir, le 11 février 1689, John Locke monter sur le vaisseau qui ramenait la princesse d'Orange, disons mieux, la reine Marie en Angleterre.

Locke avait à peine remis le pied dans son pays que lord Mordaunt, plus tard comte de Peterborough, qui était ministre et qui l'avait connu en Hollande, lui proposa une ambassade, celle de Vienne, croit-on, ou de Berlin. Nous avons encore la lettre par laquelle Locke refusa cet honneur. Il s'y montre pénétré de l'idée que son pays, sa religion et sa cause sont dans une crise grave et décisive. « Je reconnais, dit-il, que tout Anglais est obligé, par conscience et par reconnaissance, de ne pas se contenter d'une simple, paresseuse et inactive loyauté, là où sa bourse, sa tête et sa main peuvent être de quelque utilité à notre grand libérateur. Il a pour nous trop risqué et trop fait pour qu'il y ait lieu à indifférence ou à froideur chez quiconque tient à éviter le blâme et le mépris du genre humain. Et si aux grands intérêts de ma patrie et de toute la chrétienté, il pouvait m'être permis de mêler une aussi infime considération que

mes pensées personnelles, je pourrais dire avec vérité que la vénération particulière que j'ai pour sa personne me porte bien au delà d'un zèle ordinaire pour son service. » Malgré ces motifs et ce qu'a de flatteur pour son ambition l'offre à laquelle il répond, il sent trop que sa faible santé ne lui permet pas d'affronter le climat et les fatigues qui l'attendraient en Allemagne, et, après avoir insisté sur cette excuse trop bien fondée, il ajoute : « Si j'ai raison d'appréhender l'air froid du pays, il y a une autre circonstance aussi incompatible avec ma constitution, et c'est une certaine habitude de la boisson. Je confesse qu'un refus obstiné peut en triompher ; mais ce serait pour le moins prendre plus de soin de ma santé que des affaires du roi. Ce n'est pas d'un mince intérêt en de semblables postes que de se faire bien venir des gens à qui l'on a affaire en se montrant capable de s'accommoder à leurs modes, et j'imagine, quoi que je pusse faire là de moi-même, que connaître ce que d'autres y font serait au moins la moitié de ma besogne. Or je ne sais pas au monde, pour mettre un homme à la question et tirer de lui ses pensées, de procédé qui vaille une bouteille bien employée. A talents égaux, l'homme qui saurait boire sa bonne part vaudrait mieux pour les intérêts du roi que le plus sobre du royaume. »

La modeste et juste ambition de Locke eût été de recouvrer sa place d'étudiant à Christ Church. On a déjà vu qu'il adressa une pétition au roi ; mais il aurait fallu faire une vacance par une destitution,

ou lui donner en expectative un titre de surnuméraire. Aucun de ces expédients ne lui convenait, et il en resta là. Par les soins de lord Peterborough[1], une modeste place dans l'excise lui fut offerte : il l'accepta, et demeura commissaire des appels, au traitement de 200 livres par an, depuis le mois de mai 1689 jusqu'à l'automne de 1704, époque où Joseph Addison lui succéda.

Un des premiers soins de Guillaume III fut la liberté de conscience. Il eût voulu la porter bien au delà de ce qu'en pouvaient accepter les préjugés de ses nouveaux sujets. Il fut obligé de négocier et de se contenter d'une tolérance réduite à l'exemption des lois pénales pour tous les dissidents protestants. Au premier moment, par respect pour le dogme de la Trinité, les unitairiens eux-mêmes furent exclus de l'impunité, quoique l'impunité de fait fût bientôt acquise à toutes les sectes. Certaines lacunes de la loi, le progrès des opinions et des mœurs, l'influence des autres libertés protectrices du citoyen anglais, donnèrent d'assez bonne heure à la Grande-Bretagne, à défaut d'une législation systématiquement impartiale, une indépendance religieuse qui pouvait être enviée de presque tout le reste de l'Europe. Locke méditait et conseillait mieux que ce que Guillaume put accomplir.

La première lettre sur la tolérance n'avait paru qu'en latin. Elle fut traduite en anglais par le révérend Popple dans le cours de l'année 1690, et ac-

[1] Il était premier commissaire de la trésorerie.

compagnée d'une seconde lettre. La troisième suivit en 1692. Locke se plaint à Limborch des embarras que lui a causés la première publication, même en latin, d'opinions aussi nouvelles encore sur les droits de la conscience [1]. Il paraît qu'il ne tarda point à rencontrer moins de défaveur, puisqu'il permit une traduction de son ouvrage, et qu'il ne craignit pas de le résumer ainsi dans la préface : « Plus de déclarations d'indulgence, plus d'actes de compréhension. Une liberté absolue, une juste et véritable liberté, une liberté égale et impartiale, voilà ce dont nous avons besoin. » La tradition veut qu'il ait été consulté et employé par le roi dans l'examen des conditions de tolérance que les lois devaient consacrer. Toutefois, mécontent du peu qui fut fait, il trouva la législation nouvelle bien au-dessous de sa raison.

C'est à la raison, et à la raison seule, que la liberté religieuse devra son triomphe dans le monde. Le sentiment de la justice ou de l'humanité peut contribuer, mais non suffire à l'établir; la raison y peut suffire, et c'est à elle que Locke consacrait toutes les forces de son esprit. Il crut lui rendre le plus grand service qui fût en son pouvoir (et l'on a cru longtemps ce service bien plus grand encore que lui-même ne l'avait espéré), en publiant l'ouvrage qui est resté après tout le principal monument de sa gloire.

L'*Essai sur l'Entendement humain* parut en 1689,

[1] « Nescis in quas res me conjecisti. » King, II, p. 311.

assez peu de temps après les *Principes* de Newton. Cette époque est une des dates de l'histoire de l'esprit humain, date mémorable pour nous, si nous réfléchissons que, trente-six ans après, celui qui devait être le maître du dix-huitième siècle ne se piquait de nous avoir appris que la philosophie de Locke et la philosophie de Newton. Si depuis lors l'esprit humain a appelé du jugement de Voltaire, il ne l'a point cassé dans toutes ses parties, et l'époque est restée mémorable, puisque Newton est resté l'inventeur de la vérité et Locke le rénovateur d'une école qui, avec toutes ses erreurs, durera peut-être autant que l'esprit humain, autant du moins qu'il sera vrai, comme on l'a dit, que tous les hommes naissent disciples ou d'Aristote ou de Platon.

D'ailleurs Locke, qui n'avait plus qu'à produire les fruits de longues années de travail et de méditation, fit paraître presque en même temps son traité du *Gouvernement civil*. Quoiqu'une synthèse large et supérieure doive réunir dans une juste mesure le pouvoir et la liberté, et que l'union n'en soit pas plus impraticable dans les faits que dans les idées, on ne peut nier que le pouvoir et la liberté ne soient deux choses si distinctes, si importantes, si souvent exposées à s'entre-choquer et à s'exclure, que l'œil même de l'esprit a peine à les considérer ensemble, et que la science politique penche souvent vers l'un ou l'autre, sans contre-poids qui la retienne. Depuis le commencement du seizième siècle, la question s'était posée dans presque tous

les pays de l'Europe; elle avait partagé les théologiens comme les publicistes, et les controverses des écoles avaient répondu sur ce point capital aux débats des partis. En Angleterre, la thèse de l'absolutisme avait trouvé jusque sur le trône des apologistes spéculatifs. Adoptée d'instinct par les Tudors, elle avait été soutenue didactiquement par les Stuarts. Jacques I[er] s'en était fait le docteur plus encore que le champion, et Charles I[er], beaucoup plus versé, par son éducation, dans les discussions scolastiques qu'on ne le suppose communément, s'était forgé toute sa vie une doctrine ésotérique, un idéal de monarchie sacrée, une religion du pouvoir royal dont il devisait apparemment avec Laud et Strafford. C'est sous son règne que sir Robert Filmer avait composé sa *Patriarchia*, qui ne parut qu'après la restauration. A ce moment prévalaient les plus hautes idées de la prérogative royale, et la mode donna quelque succès à un ouvrage médiocre où l'on soutenait tout simplement que le pouvoir politique, patriarcal à l'origine des sociétés, était par sa nature identique à l'autorité paternelle. A cette doctrine si parfaitement gratuite et si facilement réfutable, Locke opposa celle qui fonde le gouvernement sur un contrat dont les clauses sont les lois fondamentales de toute société civile. Cette théorie, qui a pris un grand crédit parmi les peuples, qui a produit plus d'un livre célèbre et plus d'un événement mémorable, doit à Locke son succès, sinon son entrée dans le monde, et sans qu'il l'ait établie d'une manière irréprochable, ni purgée

de toute conséquence suspecte, son ouvrage doit cependant être regardé comme un correctif salutaire des énormités de Hobbes, qui n'avait approché des mêmes idées que pour diverger immensément dans les conclusions. Ce que la philosophie politique de Hobbes avait pu être pour les Stuarts après avoir tenté de l'être pour Cromwell, celle de Locke le fut pour le prince d'Orange. C'est le pouvoir consenti, c'est la royauté conventionnelle de Guillaume III qu'il avait devant les yeux en écrivant son ouvrage. Le publiciste pensait faire acte de citoyen, et il se rendit à lui-même ce témoignage : « Tout ce qui suit est, j'espère, suffisant pour établir le trône de notre grand restaurateur, notre présent roi Guillaume, pour justifier son titre par le consentement du peuple, le seul et unique titre de tous les gouvernements légitimes, et qu'il possède plus pleinement et plus clairement qu'aucun autre prince de la chrétienté, pour justifier enfin aux yeux du monde le peuple d'Angleterre, dont l'amour pour ses justes et naturels droits, joint à sa résolution de les défendre, a sauvé la nation, lorsqu'elle était sur le seuil même de l'esclavage et de la ruine [1]. » On peut donc dire que Locke a écrit la philosophie de la révolution de 1688.

Locke prolongea son séjour à Londres autant que sa santé le lui permit. Tout y captivait son esprit. Il n'était aucun des grands intérêts de liberté si vivement débattus qui ne fût cher à son cœur. On

[1] *Two Treatises of Government*, préface.

verra qu'il ne laissa guère passer une question sans la traiter, et toujours avec cette fermeté d'esprit, son vrai caractère intellectuel. Ses relations dans le monde politique et dans le monde savant le plaçaient à son rang. A des réunions de chaque semaine chez lord Pembroke, il trouvait des entretiens et même des discussions analogues à ses goûts et à ses études. Enfin, c'est alors qu'il forma deux illustres amitiés, avec le premier homme de son parti et le premier homme de la science, Somers et Newton.

Dans les postes du gouvernement auxquels il fut successivement élevé, Somers ne le perdit jamais de vue. Avec Newton, la liaison fut intime : son nom est le seul qui se rencontre souvent dans les ouvrages de Locke, et toujours avec des témoignages d'admiration. On ne sait si leur connaissance commença le jour où, chez lord Pembroke, la conversation étant tombée sur la création de la matière, Newton leur dit qu'on pouvait s'en faire quelque idée en supposant que Dieu, par sa toute-puissance, aurait enlevé la pénétrabilité à une portion, ou plutôt à plusieurs portions d'espace successives, ce qui donnerait à la fois l'impénétrabilité et le mouvement. Un passage de Locke semble contenir une allusion à cette hypothèse qui, pour avoir réduit aux termes les plus simples la création de la matière, ne la rend pas plus compréhensible[1] ; car elle n'est une explication que si l'espace est incréé, ce qui ne va pas de soi ; et si l'espace est incréé, on

[1] *Essai sur l'Entendement humain*, l. IV, c. x, 18.

ne sait plus comment la nature en pourrait être soumise à la puissance du Créateur. Nous ne citons d'ailleurs ceci que comme un échantillon des conversations du salon de lord Pembroke.

On a trouvé dans les papiers de Locke une démonstration du mouvement elliptique des planètes autour du soleil, qu'il tenait de la main même de Newton et qui diffère assez de celle qu'on lit dans les *Principes* pour mériter l'attention des géomètres. Cette communication paraît remonter à l'année 1689, celle en effet où Newton, élu à la chambre des communes, commença à faire à Londres de plus longs séjours. On sait que Locke, médiocrement versé dans les mathématiques, demanda plus d'une fois à Newton de lui expliquer ce qu'il pourrait comprendre du système du monde. Un commerce philosophique s'établit entre eux, et l'on voit par leur correspondance que les sciences naturelles, la théologie, les antiquités chrétiennes étaient l'objet ordinaire de leurs entretiens. Locke avait entrepris de donner une édition de l'*Histoire générale de l'air* de Boyle, et sur plus d'un passage il consultait Newton. Newton, comme on sait, avait mêlé à tous ses travaux des recherches sur l'interprétation de l'Écriture, et l'année 1690, il pria Locke, qui annonçait l'intention de faire un voyage en Hollande, de se charger de deux lettres de sa composition et de les faire traduire et imprimer en français sur le continent, sans en nommer l'auteur. C'étaient deux dissertations où, sur les pas de Richard Simon, le grand géomètre attaque, par les argu-

ments ordinaires, l'authenticité ou l'intégrité littérale des deux passages de la première épître de saint Jean et de la première à Timothée, cités ordinairement à l'appui de l'interprétation orthodoxe du dogme de la Trinité. Locke, ayant renoncé à son projet de voyage, envoya le manuscrit à Le Clerc, qui se chargea de le traduire et de le publier. Celui-ci tarda quelque temps; Newton qui, ainsi que plus d'un grand géomètre, était d'une extrême circonspection, s'inquiéta d'être connu, si l'ouvrage paraissait, et pria Locke d'en arrêter la publication, disant qu'il le voulait supprimer. Il n'en fit rien, car le secret que Locke et Le Clerc avaient gardé a été trahi par ses éditeurs. C'est le dernier, l'évêque Horsley, qui a imprimé pour la première fois le texte entier d'un écrit dont la publication a dû coûter à son orthodoxie et fait honneur à sa sincérité[1]. En effet, le soin minutieux et excessif que prend Newton de signaler comme *des corruptions notables de l'Écriture*, les deux textes dont se prévaut principalement la doctrine d'Athanase, laisse peu de doute sur la tendance plus ou moins arienne de ses opinions dogmatiques. Il avait ce trait de commun avec plus d'un de ses compatriotes les plus distingués, et nommément Milton, Locke et Clarke. Leland, qui a fait plus tard une revue critique si justement estimée du déisme anglais, n'a pas échappé

[1] *An historical account of two notable corruptions of Scripture. Op. omn.*, t. V, p. 495. Lond., 1779. Cet écrit n'avait été publié qu'incorrectement en 1754 sous ce titre : *Two letters of sir I. Newton to Mr Le Clerc.*

au même soupçon, et il serait difficile de ne pas l'étendre aux hommes d'État qui ont secondé ou continué l'œuvre de Guillaume III.

La correspondance de Newton et de Locke contient deux lettres qu'on ne peut lire sans se rappeler ce qui a été dit d'une sorte de faiblesse d'esprit (on tremble d'écrire un pareil mot d'un pareil homme) dont Newton aurait été atteint vers 1693, si l'on n'aime mieux y voir l'aveu d'une timidité maladive, mais pleine de délicatesse et de candeur. Voici la lettre de Newton :

« Monsieur, ayant la pensée que vous aviez tâché de troubler ma vie (*embroil me*) avec des femmes et par d'autres moyens, j'en ai été si fort affecté que, quelqu'un m'ayant dit que vous étiez malade et que vous ne vivriez pas longtemps, je répondis qu'il vaudrait mieux que vous fussiez mort. Je vous prie de me pardonner ce manquement à la charité, car je suis maintenant convaincu que votre conduite a été juste, et je vous demande pardon d'en avoir conçu de mauvaises pensées et de vous avoir représenté comme ayant porté coup aux racines mêmes de la morale, par un principe que vous avez établi dans votre livre sur les idées, en promettant de le développer dans un autre livre, en sorte que je vous ai pris pour un hobbiste. Je vous demande pardon aussi d'avoir dit et pensé qu'il y avait un dessein de me vendre un office ou de me mettre dans l'embarras (*embroil me*). — Je suis votre très-humble et infortuné serviteur.

« Is. Newton.

« Au *Taureau*, dans Shoreditch, Londres, 16 septembre 1693 »

La réponse de Locke honore sa mémoire. Il est difficile d'exprimer avec une générosité plus tendre les sentiments d'une véritable amitié. Sur le point de doctrine cependant, il prie son ami de lui marquer le passage qui l'avait inquiété, afin qu'il l'explique de manière à prévenir toute méprise; mais

le pauvre Newton répond que, pour avoir l'hiver précédent trop dormi auprès de son feu, il y a trouble dans son sommeil et dans sa santé, et que, n'ayant pas fermé l'œil une heure depuis quinze jours, lorsqu'il avait écrit sa dernière lettre, il ne se souvenait plus de ce qu'il lui avait dit sur son livre; il le priait donc de lui en envoyer copie. Probablement Locke ne poussa pas l'explication plus loin. Il est rare qu'en contemplant de près les plus grands hommes, un peu de pitié ne doive pas se mêler par quelque endroit à l'admiration qu'ils inspirent.

On voit au reste, dans une lettre de Locke, écrite en 1703 à son cousin Peter King, qu'il connaissait parfaitement le caractère inquiet et défiant de son plus illustre ami et les soins délicats qu'il fallait prendre pour traiter avec lui. Il était attentif à ces petites choses qui font la douceur et la facilité des relations, et il tenait en grande estime le traité de Nicole sur les moyens de conserver la paix avec les hommes. Aussi sut-il maintenir jusqu'au terme de sa vie ses liens d'amitié avec Newton, et l'absence ne les relâcha point.

Une lettre de Newton indique que dès 1690 Locke cherchait hors de Londres un air plus salubre pour lui, et profitait de l'hospitalité que lord et lady Peterborough lui offraient à Parson's Green, près de Fulham. Les progrès de l'âge et des infirmités l'obligèrent, après deux ans d'efforts, à cesser de faire de la capitale son séjour habituel, et son bonheur lui fit accepter une retraite offerte par la plus délicate et la plus intelligente amitié. On ne sait s'il

avait eu des relations suivies avec le docteur Ralph Cudworth, mort depuis deux ans. Cudworth était bien un peu plus platonicien, un peu plus cartésien qu'il ne le lui fallait; mais leurs opinions religieuses pouvaient les rapprocher. En tous cas, il était lié depuis longtemps, avant même son séjour en Hollande, avec le gendre de Cudworth, sir Francis Masham. Lady Damaris Masham était une jeune femme d'un esprit sérieux et cultivé, et du plus aimable caractère[1]. Élevée près de son père, initiée à ses pensées, accoutumée à son entretien, elle était capable également de s'intéresser aux travaux d'un philosophe, aux souffrances d'un vieillard, au bonheur d'un ami. Elle habitait, avec sa mère et son mari, à Oates, près d'Ongar, dans le comté d'Essex, et elle engagea Locke à s'y fixer près d'elle. Cet intérieur, en devenant le sien, fut pour lui un asile de soulagement et de paix. Le climat était doux, et ses maux le quittaient dès qu'il revenait à Oates. Il y passa la plus grande partie des quatorze dernières années de sa vie. Avec le bien-être, l'étude, la liberté, le repos, il trouvait là une famille. Masham était un ami excellent; sa compagne avait pour Locke la tendresse d'une fille et tout l'attrait d'une femme spirituelle et gracieuse. Elle acheva de lui gagner le cœur en élevant son enfant suivant les idées du philosophe. Elle lui inspirait tant d'estime que voulant faire compliment à Limborch de ses prolégomè-

[1] Lady Masham, née à Cambridge en 1658, seconde femme de sir Francis, n'avait de commun que le nom avec lady Masham (Abigaïl Hill), la favorite de la reine Anne. Elle mourut en 1708.

nes d'une histoire du Saint-Office, il lui cite par deux fois l'approbation de « Domina Cudwortha, paternæ benignitatis hæres... hospes mea tyrannidi ecclesiasticæ inimicissima. » « Souvent, lui écrit-il, elle me fait l'éloge de votre esprit et de votre sagesse. »

L'éducation des enfants avait été un des sujets que Locke avait le plus médités, et le fruit de ses réflexions parut en 1693. C'est un traité composé d'abord en forme de lettres adressées à un membre du parlement, son ami, Édouard Clarke de Chipley. Sans cet ouvrage, peut-être Rousseau n'aurait-il pas composé l'*Émile*. On sait, en effet, qu'une partie des méthodes éloquemment enseignées par le second avaient été modestement conseillées par le premier. Seulement Locke, bien que censeur sévère des préjugés qui régnaient de son temps dans l'éducation, est beaucoup plus préoccupé que Rousseau de l'idée d'élever les enfants pour la société telle qu'elle est. Tout en voulant que son élève apprenne un métier comme Émile, il le destine à être un *gentleman*, c'est-à-dire à vivre dans le monde. Et c'est en effet dans la science du monde surtout qu'il le veut instruire, et s'il attaque aussi vivement les procédés et quelquefois les objets de l'enseignement dans les écoles, c'est parce qu'on semble s'y proposer de former des érudits de profession et non des hommes propres aux devoirs et aux affaires de la société. Ce qui frappe dans l'ouvrage de Locke, c'est cet esprit de réformation philosophique qui tient si peu de compte des traditions et des usages, et qui, opposant hardiment le raisonnement à l'expérience,

tend à tout soumettre à des règles nouvelles que les temps modernes eux-mêmes n'ont pas adoptées. Si quelques-uns de ses conseils ont prévalu dès longtemps dans l'opinion, plusieurs seraient encore tenus pour des témérités.

Le philosophe n'avait pas enseveli dans la retraite sa sollicitude pour les grands intérêts publics. Avant de publier ses lettres sur l'éducation, il avait été frappé de l'état fâcheux de l'Angleterre au point de vue économique par suite de la rareté des métaux précieux et de la dépréciation de la monnaie nationale, et il avait imprimé une brochure sur les conséquences de toute mesure tendant à réduire le taux de l'intérêt ou à élever la valeur de l'argent[1]. La détresse publique n'ayant fait que s'accroître, on proposa le remède usité, l'altération de l'étalon monétaire. Des brochures en ce sens avaient produit quelque effet. Des ministres ne paraissaient pas éloignés de recourir à cet expédient. Le secrétaire de la trésorerie William Lowndes proposait de réduire le shilling à neuf pence ou neuf pence et demi. Son avis entraînait tous ceux qui ne savent résoudre les difficultés que par les procédés de la routine gouvernementale. Heureusement, l'Angleterre avait des hommes d'État qui ne redoutaient pas les esprits philosophiques. Somers et Montague ne rougirent pas de consulter Newton et Locke, et ce dernier écrivit sur la question un mémoire pour Somers qui en ordonna l'impression. Les plus sains

[1] *A Letter to a member of Parliament*, 1691.

principes d'économie politique y sont établis avec une fermeté lumineuse, et Macaulay va jusqu'à dire qu'aucun des meilleurs chapitres de l'*Essai sur l'Entendement humain* ne prouve mieux la justesse et la puissance de l'esprit de Locke, que ses écrits sur les monnaies. Il y trouve la question mieux traitée que dans Adam Smith lui-même. Non contents de lui demander des conseils, les deux ministres appelèrent Locke à des conférences où il réfuta les fausses idées qui avaient longtemps et partout prévalu sur cet important sujet. La crise monétaire était grave (1695); il aida le gouvernement à en sortir par la meilleure voie. On peut dire qu'il contribua à l'adoption du plan de refonte des monnaies, qui honora l'administration de Charles Montague [1]. Dans cette importante opération, Locke fut l'économiste et Newton le savant. On n'ignore pas que la charge de maître de la monnaie, cette sinécure qui sert encore quelquefois à faire un membre du ministère, était remplie à cette époque par le révélateur du système du monde, et l'on ajoute que le crédit de Locke n'avait pas été étranger à cette nomination.

C'est le moment où il fut le plus mêlé aux affaires publiques. Une place de commissaire du commerce et des colonies, avec 1,000 livres sterling de

[1] *Some considerations on the consequences of the lowering of interest and raising the value of money.* Lond., 1691. — *Short observations on a paper intitled : For encouraging the coining silver*, etc. *Further considerations concerning raising the value of money*, 1695. — Écrit dirigé contre Lowndes et adressé à sir John Somers, garde du grand sceau. Cf. Macaulay, *Hist.*, t. IV, ch. XXI.

traitement, le récompensa de ses services. Le roi le vit et lui demanda plusieurs fois conseil. D'abord ils étaient tous deux asthmatiques, et Guillaume le consultait à la fois comme malade et comme médecin. Puis il le faisait parler sur la liberté de conscience, sur les préjugés des sectes, sur les universités, qui lui reprochent encore d'avoir voulu les mettre mal en cour. On prétend que Locke dit au prince que, s'il n'y prenait garde, elles seraient capables de le détrôner. Ses propres expressions paraissent avoir été : « Sire, vous avez fait une très glorieuse et très heureuse révolution ; mais les bons effets en seront bientôt perdus, si l'on ne prend soin de mettre ordre aux universités. » Ces paroles sont empreintes de la prévoyance exigeante d'un esprit généralisateur qui lie toute grande révolution politique à une révolution intellectuelle, et peut-être sont-elles une des meilleures preuves du caractère systématique du libéralisme de Locke. C'était, à certains égards, un homme de notre temps et, si j'ose ainsi parler, un réformateur à la française ; une nuance de radicalisme colore toutes ses idées. Il est vrai que les fruits de la révolution de 1688 n'ont pas été perdus, et que cependant, tout à l'heure encore, les universités demeuraient à bien peu près telles que Locke les avait connues. Elles étaient un des plus curieux exemples de ce mélange du vieux et du neuf qui fait l'originalité de l'Angleterre, et sir William Hamilton répétait il y a peu d'années au gouvernement anglais le pressant conseil de Locke. Depuis lors la réforme a commencé ;

il s'est fait beaucoup de bien ; mais au milieu de singuliers abus et de préjugés non moins singuliers, le mal pouvait n'être pas aussi grand qu'il le paraissait à la raison. Les choses humaines ont heureusement moins besoin de conséquence que l'esprit humain.

Ce sont là pourtant de ces épisodes historiques que l'on aimerait le mieux à connaître, que l'on se plaît le plus à se représenter, les conversations de Locke et de Guillaume III. Elles sont rares les heures où la puissance et la philosophie confèrent ensemble : la politique et la spéculation passent leur temps à s'entre-fuir et à se dédaigner mutuellement, et leur alliance, essayée de nos jours, a plutôt ressemblé à une liaison romanesque qu'à un durable mariage; mais on ne peut s'empêcher de croire que Guillaume et Locke, ces deux libérateurs. ne se rencontrèrent pas inutilement pour les destinées d'un grand peuple. Une importante question s'était élevée vers le même temps. L'acte du règne de Charles II qui depuis 1685 régissait temporairement la presse et soumettait les livres au régime des licences et la librairie au monopole, expirait en 1695. Devait-il être renouvelé ? On en délibéra. Les observations sévères de Locke sur chacun des articles qui le composent existent encore, et nous y lisons ce qu'il dut en dire, s'il fut entretenu à Kensington d'une question dont il était le juge le plus compétent. Il semble naturel qu'appelé précisément à cette époque dans la sphère du gouvernement, il ait été pour quelque chose dans l'établissement de

la liberté tutélaire qui luit sur l'Angleterre depuis plus de sept quarts de siècle.

Une cause plus haute et plus sacrée peut-être sollicitait encore son zèle. Guillaume III n'avait pas renoncé à l'idée d'envelopper dans un vaste système de compréhension toutes les nuances du christianisme. Ces mots *comprehension* et *toleration* exprimaient en anglais les deux manières de concevoir un régime libéral pour les consciences. L'un promettait une loi qui eût compris dans le sein de l'Église nationale une partie plus ou moins grande des sectes dissidentes ; l'autre, une protection et un privilége pour un seul culte avec la tolérance pour tous les autres. L'un et l'autre nom n'ont désigné qu'imparfaitement le régime que réclamait Locke pour la paix et la dignité des religions elles-mêmes. Il avait entrepris, pour affermir l'autorité de Guillaume, de reprendre la thèse du gouvernement fondé sur un mutuel engagement du prince au peuple contre le droit absolu et suprême d'une royauté tombée du ciel. Pour seconder les vues libérales du prince, il sut trouver l'argument philosophique le plus propre à fondre de son temps toutes les croyances dans la liberté légale. Il ne suffisait point alors d'affirmer les droits de la pensée, la sainteté de la conscience, le caractère usurpateur de tout pouvoir qui s'érige en vengeur de la vérité spéculative : il n'était pas moins juste et il était plus utile de soutenir que toutes les croyances, toutes celles du moins qui aspiraient à se former en congrégations, et qui avaient besoin pour leur culte de

la tolérance de la loi, étaient ou pouvaient être chrétiennes. Quelle était donc alors l'essence du christianisme, si elle n'était exclusivement dans le *credo* d'aucune Église? L'application de la raison à l'Écriture pouvait seule en dégager les vérités fondamentales. Or si le christianisme selon la raison se trouvait ainsi être le christianisme essentiel, il s'ensuivait que le christianisme en lui-même était raisonnable, et une recherche entreprise pour l'établissement de la liberté religieuse devenait ainsi une excellente apologie de la religion chrétienne. Telle est en effet l'idée, tel est le sujet d'un des principaux ouvrages de Locke[1]. Aussi ses critiques orthodoxes ont-ils pu lui reprocher de réduire le dogme, mais non de l'ébranler. On peut trouver qu'il n'a pas compris dans sa défense toute la religion, mais non qu'il n'ait pas défendu la religion; et ses apologistes, non moins croyants, plus éclairés, ont célébré avec reconnaissance le secours puissant que le plus indépendant des philosophes était venu apporter à la cause de l'Évangile.

D'ailleurs une pensée particulière, et qui a joué un grand rôle dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Angleterre, quoiqu'elle ait été rarement professée aussi distinctement qu'elle a été conçue, guidait Locke dans sa dernière entreprise. En déterminant les éléments essentiels du christianisme, c'est-à-dire ce que tout le monde en devait au

[1] *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695.

moins croire, il comptait bien établir comme nécessaire seulement ce qu'il en croyait. Il développait donc et propageait sa propre foi en défendant les droits de tous, et effectivement la proposition fondamentale de son livre est qu'il suffit, pour être chrétien, de tenir Jésus-Christ pour le Messie.

Que Locke fût, en tant que chrétien, attaché à la doctrine de Falkland et de Milton, de Somers et de Newton, à la doctrine qui, pendant près d'un siècle, inspira tant d'esprits supérieurs en Angleterre, c'est, à défaut de son ouvrage, ce que prouverait, je pense, son recueil d'*Adversaria*. Sous ce titre, qui ressemble au *Sic et Non* des scolastiques, il recueillait le pour et le contre, soit en philosophie, soit en théologie. On ne peut lire dans ce recueil les articles *Trinitas* et *Christus*, ou, dans son *Common place Book*, *Unitaria* ou *Trinity*, sans être convaincu que Locke est un des promoteurs de l'arianisme moderne.

Il était impossible de s'exprimer avec une telle liberté sur le gouvernement, sur la métaphysique, sur la religion, sans éveiller la critique, sans exciter des doutes et des ombrages. La dignité calme, la gravité courtoise, le langage modeste et mesuré de Locke cachaient, sans la détruire, l'âpreté d'un esprit plus absolu qu'il ne le laissait voir, et tous ceux dont par ses principes il réfutait les doctrines ou condamnait les croyances ne pouvaient le laisser jouir en paix d'une autorité incontestée dans le royaume des intelligences. Ses ouvrages furent tous attaqués, attaqués à plusieurs reprises, et à plu-

sieurs reprises aussi il fut obligé de les défendre. Cette polémique ne paraît pas avoir beaucoup troublé sa tranquillité. L'indépendance de ses opinions était si vraie qu'elles défiaient toute agression. Une méditation sérieuse et prolongée avait rempli son esprit de partis-pris sur lesquels il était bien assuré de ne pas revenir. Il répondait donc à toutes les attaques avec un calme animé quelquefois par un ton railleur qu'il réservait pour certains adversaires. On voit dans ses lettres qu'il ne leur portait pas en général une haute estime, et Leibniz lui-même lui imposait médiocrement. Ce n'est pas qu'il n'examine avec attention les critiques qu'il trouve plausibles. Il cherche à satisfaire aux objections de ses amis. Sur les points douteux, il s'exprime avec une grande sincérité, et en particulier sa correspondance avec Molyneux le montre sans cesse occupé de ces problèmes délicats qui flottent entre la physique et la métaphysique, et que l'on dédaigne trop aujourd'hui. Molyneux, comme l'on sait, était un Irlandais solidement et diversement instruit, membre de la Société royale, honoré de l'amitié de Locke et de Newton, et qui a rempli ses lettres de nouvelles et de questions intéressantes pour l'histoire des sciences au dix-septième siècle. Les lettres de Locke les plus curieuses sont peut-être celles qu'il écrit à Molyneux. On comprend d'ailleurs que sa correspondance soit plus instructive que divertissante. C'est assez le cas de celle de tous les hommes de ce temps-là : il faut absolument les lire avec un but, car l'esprit de recherche donne de l'intérêt à tout.

Parmi les amis de la vieillesse de Locke, la justice ne permet pas d'oublier un Français, Pierre Coste, qui se dévoua à la propagation de ses idées et de sa renommée. Né en 1668, la révocation de l'édit de Nantes lui avait fermé les portes de sa patrie. Après avoir cherché à se fixer dans les universités ou les églises de Hollande, il vint en Angleterre vers 1697, déjà recommandé à Locke par deux traductions françaises qu'il venait de publier de ses ouvrages sur l'éducation et sur le christianisme. Accueilli par lui avec bonté, il s'attacha à sa personne, et fit sous ses yeux la seule traduction de l'*Essai sur l'Entendement humain* qui soit encore dans les mains du public. Retouchée plus d'une fois, elle a eu dix éditions depuis la première en 1700. C'est surtout par elle que Locke est connu. Coste fut plus tard employé à l'éducation du fils de lord Shaftesbury le philosophe, et il l'accompagna dans un voyage en France. Il finit par s'y fixer, et mourut à Paris le 24 janvier 1747.

Une autre amitié qui n'a pas laissé de donner à penser à quelques critiques est celle que Locke porta à un jeune homme connu plus tard par des ouvrages qu'il n'eût sans doute pas avoués. Anthony Collins, né en 1676, n'avait encore rien publié lorsqu'il s'attacha à lui. Il pouvait avoir les qualités morales, et il avait certainement les qualités intellectuelles qui intéressent naturellement un vieux philosophe, et quelques dissidences, peut-être même encore peu prononcées, ne devaient pas empêcher Locke, toujours libre d'esprit et bienveillant,

de lui témoigner une affection confiante dont les preuves subsistent encore. On lit dans sa correspondance que, s'il avait dû recommencer sa vie, il aurait souhaité pour compagnon un ami tel que Collins, trouvant, dit-il, en lui *l'amour de la vérité pour elle-même, la meilleure garantie de la perfection humaine en ce monde* (1703). Il devait aussi lui reconnaître un mérite qui séduit toujours, le mérite de le bien comprendre, et peu de mois avant sa mort, dans une lettre destinée à n'être lue qu'après lui, il lui confia un jeune homme à qui il s'intéressait et ce qu'il voulait lui laisser, en écrivant ces propres mots : « Je sais que vous m'aimiez vivant, et que vous conserverez ma mémoire maintenant que je suis mort. »

Au commencement du dix-huitième siècle, Locke sentit ses infirmités s'accroître, au point de renoncer presque complètement au séjour de Londres. Il y avait déjà deux ans que, forcé d'y borner sa résidence à trois ou quatre mois par an, il avait voulu donner sa démission du conseil des colonies. Nous avons la lettre par laquelle lord Somers lui refuse de se charger de la faire agréer au roi, qui, au lieu de l'accepter, lui offrit un emploi plus actif; il semblerait que ce fût une mission diplomatique. Locke n'eut pas même assez de voix pour aller dire au roi qu'à Londres il perdait la parole, et manqua son audience à Kensington pour s'enfuir à la campagne, où il respirait mieux. En 1700, il parvint, en résistant encore aux instances du roi lui-même, à se démettre d'un emploi qu'il ne pouvait plus

remplir, et qui paraît n'avoir été créé que pour rester une sinécure, car Addison, Prior et Gibbon furent parmi les successeurs de Locke, et la place a été supprimée en 1771 par la réforme de Burke.

Libre enfin, Locke commença à disposer sa retraite pour la vieillesse et pour la mort. Conservant le plus longtemps qu'il le put toute l'activité que comportaient ses forces, il aimait la promenade, le jardinage; il montait à cheval ou se faisait porter en chaise. Il ne fuyait pas la société, au contraire; heureux au besoin de la compagnie d'un enfant. L'égalité de son humeur n'était point altérée par ses souffrances, dont il ne parlait pas. La sévérité de son régime, la gravité de ses pensées n'ôtaient rien à la liberté bienveillante de son esprit, à l'agrément de sa conversation. Dans les dernières années, l'aspect des affaires publiques l'attristait quelquefois; la corruption du temps l'inquiétait pour l'avenir, et l'on dit qu'il se plaignit de voir vers le terme de sa vie s'échapper les nobles espérances qui l'avaient longtemps animé; mais cette cruelle épreuve, désespérer de sa cause et de son pays, il trouvait dans sa religieuse philosophie les moyens de la soutenir, sinon de l'oublier. Sans se piquer de ce détachement dont se vante quelquefois la piété, il avait ce courage serein que soutient la foi. Exact aux offices de l'église, il faisait de l'Écriture son livre de prédilection. Il disait qu'en approchant du terme de sa vie, il concevait comme une idée plus haute du christianisme, et il regrettait de ne pouvoir plus écrire. Il le ouvait encore, mais il

approchait des jours du déclin, non de son esprit, mais de ses forces, lorsqu'il composa sa paraphrase et ses notes sur les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Galates et aux Corinthiens. La lecture de cet ouvrage, qui n'a paru qu'après la mort de l'auteur, et où il manque plus encore que dans aucun autre d'un certain nerf dans la pensée et dans le style, n'inspire pas un vif intérêt. On remarquera cependant la préface où il a indiqué les principes d'une exégèse philosophique de l'Écriture. Il faut ajouter qu'en se livrant des premiers à ces recherches de théologie paulinienne, si affectionnées des Anglais, il a donné l'exemple d'une interprétation large et raisonnable qui dégage, autant que possible, l'apôtre des gentils de cet absolutisme doctrinal sur la grâce et sur la damnation que l'autorité de grands commentateurs, favorisée par la lettre du texte sacré, lui attribue dans la plupart des Églises protestantes. On trouve même que Locke a des premiers eu quelque idée de cette critique historique qui a transformé de nos jours l'interprétation du Nouveau Testament. L'esprit et la manière de Locke ont été imités par le savant James Peirce dans ses recherches sur les autres épîtres du même apôtre, qu'il a dédiées au cousin du philosophe, le chancelier King. On cite d'autres commentateurs renommés de saint Paul qui ont dû beaucoup à Locke et à son influence salutaire sur l'interprétation raisonnée des Écritures. Il est vrai que l'auteur d'une logique assez connue, Isaac Watts, l'a poétiquement dépeint dans le ciel fort repentant de

son ouvrage sur saint Paul; mais aux vers où il décrit cette triste vision, on en oppose d'autres où il avait représenté Locke pendant sa dernière maladie, tout entier à la lecture des livres saints, et *donnant à la raison les ailes de la foi*, porté par elle dans la région sublime *où la voix du prophète s'entend du haut des cieux*[1].

Peter King était le plus proche parent de Locke. Il était arrivé par le barreau à la chambre des communes, et faisait ses premiers pas dans la carrière parlementaire. Locke, dans ses lettres, les suit avec une sollicitude éclairée. Il lui témoigne beaucoup d'affection et de confiance. C'est là que l'on voit combien, tout en comprenant les avertissements que lui donnaient la maladie et la faiblesse, il s'intéressait vivement encore aux affaires de sa patrie. La guerre qui s'approche lui donne toutes les émotions que devait ressentir un ami du roi, un homme de 1688. « J'ai reçu, écrit-il à King, le 3 janvier 1702, les imprimés que vous m'avez envoyés. J'ai lu le discours du roi, qui est si gracieux, et qui exprime une si haute sollicitude pour la religion, la liberté et l'intérêt de son peuple, que, sans compter tout ce que les deux chambres feront et ont fait, la cité de Londres, les comtés de l'Angleterre, et tous ceux qui ont si tard recouru à lui ne peuvent, ce me semble, faire moins que de lui rendre, en joignant leurs cœurs et leurs mains, des actions de grâces pour le soin qu'il prend d'eux. Pensez à cela avec

[1] *Horæ Lyricæ.*

vous-même, et pensez-y avec d'autres qui peuvent et doivent songer aux moyens de nous sauver des mains de la France, dans lesquelles il nous faudra tomber, si toute la nation ne déploie pas la dernière vigueur, et cela promptement. » Il eut deux mois après la douleur de voir mourir le prince en qui reposait toute sa confiance, et c'est alors qu'un jour plus sombre dut à ses yeux s'étendre sur l'avenir de son pays. Cependant ses lettres à King le montrent fidèle à la politique guerrière de Guillaume, et il ne l'oublie pas au milieu des réflexions tristes et sereines à la fois que lui inspirent le déclin de ses forces et le progrès de ses maux.

Vers la fin de 1703, il cessa de pouvoir écrire lui-même, et pour la première fois il eut besoin d'un secrétaire. Cependant il conserva toute son activité d'esprit, toute son égalité d'humeur, et sa conversation était aussi animée que le lui permettait sa poitrine. Lorsque, peu de temps avant sa mort, on remarquait sa gaieté : « Il faut vivre tant qu'on vit, » répondait-il.

La belle saison lui avait toujours apporté du soulagement ; mais le printemps et l'été se passèrent en aggravant ses maux. Observant les signes précurseurs d'une fin inévitable avec le coup d'œil d'un médecin et la fermeté d'un sage, il se prépara à la dernière épreuve. Il entretenait ses amis de sa confiance dans la Providence, de sa résignation et de sa reconnaissance, de sa ferme espérance dans les promesses d'une vie à venir. Comme il ne pouvait plus marcher, il se faisait porter dans un fau-

teuil. Il y avait déjà quelque temps qu'il était hors d'état d'aller à l'église, et il reçut le sacrement dans sa chambre avec deux amis, répétant au ministre que ses sentiments étaient ceux d'une parfaite charité envers tous les hommes et d'une sincère union avec l'Église du Christ, sous quelque nom qu'elle fût désignée.

Le 27 octobre, veille de sa mort, il se sentit très-faible et ne put se lever. Lady Masham et toute la famille se tinrent dans sa chambre. On lui fit quelque lecture, et lorsqu'on lui dit adieu : « J'espère, dit-il, que vous vous souviendrez de moi dans vos prières du soir. » On lui proposa de les faire dans sa chambre, et il y consentit. Puis, au moment où ses amis se retirèrent, il leur dit : « Je vous souhaite à tous du bonheur, quand je vous aurai quittés. » Lady Masham resta seule assise auprès de son lit, et il l'exhorta à regarder ce monde uniquement comme une préparation pour un meilleur. Quant à lui, il avait assez longtemps vécu, il bénissait Dieu pour avoir passé une heureuse vie, et cette vie cependant ne lui paraissait que vanité. Il ne voulut pas que lady Masham le veillât, espérant un peu de sommeil ; mais il ne dormit pas, et le lendemain matin, il voulut essayer de se lever et se fit porter dans son cabinet. Il y dormit quelque temps dans son fauteuil ; puis, se sentant mieux, il voulut s'habiller comme à l'ordinaire. Il demanda un peu de bière, et pria lady Masham, qui lisait les psaumes tout bas, de les lire à haute voix, ce qu'elle fit. Il parut attentif jusqu'à ce que, s'aper-

cevant d'un certain trouble dans son esprit, il lui dit de s'interrompre, et, après quelques minutes, il expira. C'était le 28 octobre 1704. Il était dans la soixante-treizième année de son âge.

« Sa fin, écrivait lady Masham, a été aussi admirable que sa vie. Il est mort de faiblesse, n'omettant aucune occasion de donner des conseils chrétiens à tout ce qui l'entourait. En tout, sa mort a été, comme sa vie, vraiment pieuse, et pourtant naturelle, facile, exempte de toute affectation. Et jamais le temps, je pense, ne produira un plus éminent exemple de raison et de religion qu'il ne l'a été vivant ou mourant. — Oates, 8 novembre 1704. » Il est doux de transcrire de telles paroles. Elles recommandent tout ce qu'elles racontent, et, bien mieux que tout ce qu'on entend de nos jours, elles nous apprennent comment la religion et la philosophie peuvent se rejoindre dans la vérité et la vertu. Il avait, peu avant sa mort, écrit à Anthony Collins, le libre penseur, une lettre qui ne devait être ouverte qu'après lui. Il y exprimait ses sentiments sur la destinée humaine et finissait ainsi : « Tout l'usage à faire de ceci, c'est que cette vie est une scène de vanité qui passe rapidement et ne donne de solide satisfaction que dans la conscience de bien faire et les espérances d'une autre vie. C'est ce que je sais par expérience et ce que vous reconnaîtrez vrai, quand vous en viendrez à faire votre compte. »

Par ses actes de dernière volonté, il fit King son héritier et donna ses ouvrages à la bibliothèque

bodléienne de l'université d'Oxford ; il est vrai que le conservateur les lui avait demandés. Locke fut enterré dans le cimetière de High Lever, Essex. Il avait lui-même composé son épitaphe, qu'il faut, ce me semble, copier pour achever de le faire connaître.

« Siste, viator. Hic juxta situs est Joan. Locke. Si qualis fuerit rogas, mediocritate sua contentum se vixisse respondet ; litteris innutritus, eas usque profecit ut veritati unice litaret. Hoc ex scriptis illius disce, quæ quod de eo reliquum est majori fide tibi exhibebunt quam suspecta epitaphii elogia. Virtutes si quas habuit minores sane quam sibi laudi tibi in exemplum proponeret. Vitia una sepeliantur. Morum exemplum si quæras, in Evangelio habes : vitiorum utinam nusquam : mortalitatis certe, quod prosit, hic et ubique.

« Natum an. Dm. 1632, aug. 29°, mortuum 1704, oct. 28° memorat hæc tabula brevi et ipsa peritura. »

On s'est plaint quelquefois de l'abandon de la sépulture de Locke dans un lieu inconnu ; mais les révérends Édouard Tagart et Benjamin Mardon, qui ont visité, le 28 octobre 1853, jour anniversaire de sa mort, son tombeau et celui des Masham[1] à High Lever, l'ont trouvé dans le meilleur état de conservation. Il nous semble que les mortelles dépouilles d'un sage n'ont pas besoin d'un plus somptueux mausolée. Du reste on sait que la reine Caroline, cette femme supérieure dont les inspirations firent pendant un temps toute la sagesse de George II, aimait la philosophie et les philosophes. Elle se plaisait beaucoup à Richmond, et la partie de l'an-

[1] Il paraît cependant que lady Masham fut ensevelie dans la cathédrale de Bath.

cien parc qu'on appelle le Jardin-Royal lui dut toute sorte d'embellissements d'un goût fort contestable, mais qu'on admirait alors. Elle y fit construire une grotte ou plutôt un souterrain, dit le Caveau de Merlin, orné de figures de cire, et un ermitage, où elle voulut placer les bustes des grands philosophes de l'Angleterre : c'étaient ceux de Bacon, de Newton, de Clarke et de Locke. L'hommage était digne de remarque, venant d'une ancienne amie de Leibniz.

Après ce récit, il nous semble superflu d'en recueillir les traits pour peindre le caractère de Locke. En essayant son portrait, nous n'égalerions assurément pas celle dont Le Clerc nous a conservé les lignes remarquables[1]. Lady Masham (car sans aucun doute elle en est l'auteur) avait écrit quelques ouvrages de piété, et jamais son cœur ne l'a mieux inspirée que lorsqu'elle a tracé cette vive image de l'ami vénéré qui lui dut le bonheur de ses derniers jours.

[1] *Bibliothèque choisie*, 1705, t. VI, p. 395. Lady Masham a écrit des *Pensées sur une Vie chrétienne*, publiées la même année, et qui ont été attribuées à Locke lui-même. Elle avait en 1696 donné un autre ouvrage traduit par Coste sous ce titre : *Discours sur l'Amour divin*, par madame Masham, Amst. 1705.

CHAPITRE III

LES OUVRAGES DE LOCKE. — SES PREMIERS ADVERSAIRES.

Locke n'a rien improvisé. Il avait réfléchi longtemps avant d'écrire. Il avait pensé à tout, qu'il n'était pas sûr encore de jamais produire au dehors sa pensée, et lorsqu'à cinquante-trois ans il publia son premier ouvrage, l'*Essai sur l'Entendement humain* était terminé, sa philosophie était faite. Tous ses écrits devaient donc avoir entre eux la même connexion que dans son esprit; tous devaient se faire reconnaître à des principes communs, à une méthode identique, et si l'homme se laissait apercevoir dans le philosophe, le philosophe devait se retrouver constamment dans l'écrivain. Sans unir toutes ses compositions par le lien d'une logique serrée, ce qui n'était le caractère ni de son talent ni de sa doctrine, on peut en effet remarquer qu'un même esprit les anime toutes, et que, suivant l'importance du sujet, suivant qu'elles tiennent davantage de la spéculation ou de la pratique, elles pourraient être classées dans un ordre hiérarchique dont la philosophie pure occuperait le sommet,

comme le principe dont tous les autres écrits seraient les corollaires. Cet ordre, cependant, nous ne le suivrons pas. Qu'on se souvienne seulement que Locke n'est point un de ces écrivains décousus dont les ouvrages restent isolés les uns des autres par la diversité des genres, des sujets, quelquefois des opinions, et que, suggérés presque toujours par les circonstances, les siens sont les applications particulières des pensées générales de toute une vie. Il n'est pas sûr qu'il eût jamais écrit, s'il ne l'avait cru utile en regardant l'état des affaires humaines, et s'il n'avait eu d'avance des opinions toutes faites à recueillir et à exprimer.

On a remarqué l'analogie des idées de Locke, aussi bien que de celles de Rousseau, sur l'éducation, avec les idées de Montaigne. On pourrait remonter jusqu'à Rabelais. Tous ces hommes fort divers avaient un point commun, c'était de croire que la société du moyen âge avait fait fausse route, que ce qu'elle prenait pour la science n'était pas la science, et qu'elle ne pouvait que fort mal instruire la jeunesse. Cette opinion, qui vers le seizième siècle a pris si vivement en Europe, et dont le dix-huitième était encore imbu, devait bien avoir quelque fondement, quoi qu'on dise aujourd'hui pour réhabiliter le moyen âge. Quant à Locke, témoin d'une orageuse révolution, jeté dans une société qui avait brisé ses vieux cadres, attaché à un protestantisme dont l'effet le plus certain semblait être d'avoir mis un terme à toute domination cléricale, il ne pouvait méconnaître que cette domination con-

tinuait à peser sur les écoles et les universités de son pays; et qui sait si aujourd'hui encore il ne penserait pas de même? De là toutes ses idées sur l'éducation. L'éducation ne devait plus avoir pour but de faire des gens d'église et des gens d'école : elle devait avant tout faire des hommes; première raison pour s'occuper d'abord de l'éducation physique, et plus qu'on ne l'avait fait jusque-là. Aussi Locke donne-t-il pour le gouvernement de l'enfance les conseils d'un naturaliste et d'un médecin, et ce ne sont pas ceux qui ont été le moins suivis. La santé du corps et la santé de l'âme, voilà son double but. L'éducation doit faire des hommes de bien; la morale occupe donc la plus grande place dans le traité, une morale fondée sur l'observation, conçue en vue du caractère des enfants et de la destinée des hommes faits. Ceux-ci doivent être d'utiles membres de la société civile: c'est une morale civile, laïque en quelque sorte, qu'il leur faut. Ils doivent être propres au monde comme aux affaires : leur savoir ne devra rien avoir de scolastique. Ils ont besoin non de l'érudition des mots, mais de la connaissance des choses. Ainsi l'instruction trop exclusivement littéraire qui a prévalu jusqu'ici doit faire place à une étude des langues, des sciences, de l'histoire, enfin de la philosophie, telle qu'elle puisse servir aux devoirs et aux occupations d'un honnête citoyen. C'est là le fond du traité de Locke, c'est là ce qu'il expose d'une manière claire et judicieuse, sans invoquer aucune autorité, sans recourir à aucune tradition, sans chercher des moyens d'effet

dans les ressources du sentiment ou de l'imagination. L'éloquence n'a que faire là où il s'agit de parler au bon sens ; il semble que Locke se soit posé cette règle dans tous ses écrits. Rousseau en ceci ne l'a pas imité.

Presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'éducation paraissent la regarder comme à peu près toute-puissante. Cette opinion est naturelle à ceux qui font naître, avec Locke, la plus grande partie du mal en ce monde des préjugés et des coutumes, abus accidentels d'une société mal faite. Tous les réformateurs, et Locke en était un, partagent et même exagèrent cette idée. Comme elle est assurément vraie dans une certaine mesure, et qu'il a été jusqu'à présent impossible de déterminer jusqu'à quel point elle était applicable, elle est, comme encouragement au bien, fort préférable à une théorie pessimiste de l'humanité qui ne serait qu'une philosophie du désespoir. On peut seulement trouver assez curieux qu'un optimisme qui compte tant sur la raison soit en général accompagné d'un sentiment très-vif et même d'une soigneuse démonstration de la limitation et de la faiblesse de l'esprit humain. Toutefois ce n'est pas un motif pour l'abandonner comme incurable. La médecine de Locke n'admet guère de maux incurables; aussi entreprend-il, après l'éducation des enfants, celle des hommes faits. C'est le sujet de son ouvrage sur la *Conduite de l'entendement*, le seul, je crois, où il ait cité Bacon [1]. Comme Bacon, en effet, il attend tout

[1] Cet ouvrage posthume, *On the conduct of the Understanding,*

d'une bonne méthode, et rien de l'enseignement officiel : l'esprit bien conseillé se guidera lui-même dans ses études. Les conseils de Locke n'ont aucune forme pédagogique; tout homme attentif peut les comprendre, et les appliquer ensuite à la direction de ses facultés, soit dans les emplois publics, soit dans le maniement de ses affaires, soit dans les études spéculatives. Cet excellent manuel est moins scientifique que pratique, quoiqu'un philosophe seul ait pu l'écrire, et il ne contient guère, sur les moyens de bien gouverner l'esprit dans l'examen des idées reçues, dans l'acquisition des connaissances, que des vérités définitivement adoptées par le sens commun. Mais du temps de Locke et même après Bacon, le sens commun avait encore beaucoup à gagner : il fallait désapprendre et il fallait apprendre. La science des doctes était fausse, et celle des ignorants était nulle.

Les maux de la société ne sont pas sans remède, et la raison en est le grand médecin. Cette pensée a également inspiré la politique de Locke, et ses principes en cette matière ne sont pas d'un homme qui renonce au perfectionnement des lois et des institutions. Le livre qu'il y consacre se compose de deux traités[1]. Le premier est une réfutation surabondante de la doctrine de sir Richard Filmer, qui soutient l'absolutisme, en assimilant le pouvoir co-

peut être considéré comme un cinquième livre de l'*Essai* ou comme un complément du traité de l'éducation, *Some thoughts concerning the education of Children*, 1693.

[1] *Two treatises on government*. Lond., 1690.

litique au pouvoir paternel, qui ne lui ressemble pas et qui n'est pas absolu. Le second, fort supérieur, traite de l'origine, de l'étendue et du but du gouvernement ; c'est à lui seul un livre remarquable. On sait qu'il admet la théorie d'un contrat primitif, fondement de la société politique, et cette théorie a dans ces derniers temps rencontré nombre d'adversaires. Sans doute elle a servi à étayer beaucoup de fausses et dangereuses idées, et il semble que Rousseau, cette fois encore imitateur de Locke, lui ait en la renouvelant porté le coup mortel. Elle aurait ainsi, comme tant de choses, péri par ses excès. Cependant elle se présente si naturellement à l'esprit, elle peut s'appuyer sur des antécédents si respectables, qu'on ne saurait la rejeter avec dédain[1]. Comment, en effet, n'en pas reconnaître quelque trace dans cette *alliance* qui fut comme la base de la constitution du peuple juif? Si son gouvernement était, ainsi qu'on le nomme, une théocratie, la théocratie elle-même se serait donc fondée sur un pacte. Ce n'est pas nous, c'est l'Écriture qui dit que Dieu s'est engagé. Quand les lois, se dressant sur le seuil de la prison de Socrate, lui tinrent le sévère discours qu'il répétait à Criton, elles lui rappelèrent la convention qui, elles et lui, les soumettait au jugement d'Athènes. L'idée d'un *pacte social de la république*, textuellement nommé par Démosthènes, a passé des ouvrages d'Aristote dans le droit romain. Les modernes l'ont recueillie,

[1] Voyez sur ce sujet les observations de sir G. Lewis, *Method. in Politics*, ch. x, 12.

et elle se trouve dans Grotius et dans Hobbes. Ce dernier surtout l'a poussée à ses dernières limites pour en abuser avec excès, car l'excès lui plaisait comme à tout logicien absolu. Locke n'indique nulle part qu'il ait voulu ni suivre ni rectifier Hobbes; ce qu'ont dit les autres lui importe peu, et l'idée d'un contrat entre le pouvoir et la société l'aurait moins touché, je suppose, s'il ne l'avait trouvée que dans les livres. Ce n'est guère là qu'il cherchait ses principes; or celui-ci se lisait ailleurs, et les communes de l'Angleterre avaient écrit dans l'acte le plus mémorable que le roi Jacques II *avait rompu le contrat originel entre le roi et le peuple.* C'était là pour Locke une bien autre autorité que le nom d'Aristote ou de Sidney; elle valait mieux que toutes les philosophies du monde. Il faut avoir présent ce grand souvenir historique en jugeant son ouvrage.

Quant à la doctrine du contrat, ceux qui la combattent se donnent trop aisément gain de cause, en supposant toujours qu'on invoque ce pacte comme s'il eût jamais existé à l'état de convention écrite ou verbale, comme s'il avait pour origine quelque antique événement oublié, mais certain. C'est une supposition à laquelle des publicistes se sont laissés aller sans doute; mais il est injuste et tentant de les en accuser tous pour les convaincre sans grand' peine de chimérique hypothèse. Il est trop évident que les fastes de l'humanité montrent peu de nations délibérant sur l'établissement tant de l'ordre social que de l'ordre politique. S'ensuit-il que partout où des droits divers sont en présence, où le

maintien et l'accord n'en est assuré que par une limitation respective et par des obligations réciproques, la raison interdise de supposer, de déclarer même que le cas est identique à celui d'un engagement bilatéral, sans prétendre par là que cet engagement ait été tracé ni prononcé? Les devoirs de la nature eux-mêmes, quand ils sont mutuels, équivalent à un contrat moral, et où serait l'erreur d'assimiler à un contrat naturel la relation du père et des enfants? Cette expression n'est pas plus un mensonge que le nom de loi donné à la règle non écrite, à la vérité impérative, qui subsiste et règne dans l'humanité comme principe de la morale universelle. Quand on la veut retrouver, cette loi, on la cherche dans la conscience et dans la raison; on s'enquiert moins de ce qu'elle a prescrit que de ce qu'elle prescrirait à une âme honnête et éclairée, et dans cette recherche hypothétique on croit déchiffrer un texte immortel. De la même façon, pour assigner les conditions auxquelles sont respectivement soumis les souverains et les peuples, il semble fort permis de rechercher quel aurait été le traité que leur eût dicté un arbitre suprême, quelles stipulations auraient été convenues entre eux, s'ils eussent été libres, justes et éclairés, et si l'établissement social et politique avait pu être soumis à l'examen de la raison. Voilà l'origine et le fondement de la théorie du contrat. C'est d'un contrat de droit et non de fait qu'il s'agit; c'est d'un contrat idéal, et nier l'idéal, ce serait affranchir la réalité de toute règle.

On ne saurait cependant contester que Locke, qui avait déjà employé cette théorie dans ses lettres sur la tolérance pour limiter les droits du législateur sur la conscience individuelle, ne s'y soit complu de nouveau dans son traité du *Gouvernement*, au point d'oublier, au moins en apparence, que cette fiction devenait un mensonge, dès qu'on semblait l'ériger en fait inconnu d'une histoire primitive. Il raisonne quelquefois sur l'état de nature comme sur une époque dont on pourrait par induction reconstruire le récit, et quoiqu'il soit impossible qu'un esprit aussi prudent, aussi positif que le sien, prît au pied de la lettre de telles hypothèses, elles l'entraînent par instants : ce grand ennemi des abstractions réalisées s'y laisse séduire cette fois, sans s'apercevoir qu'il n'est pas plus permis au publiciste de les prendre pour des faits qu'au métaphysicien de les prendre pour des êtres. Tout en relevant ici des erreurs et des équivoques que Locke, faute d'une juste sévérité dans l'expression, ne sait pas éviter, je conçois que son traité, regardé comme classique par les whigs, puisse encore être cité comme le manuel de philosophie politique de l'école libérale. Je souscris volontiers à ce jugement de M. Janet : « Le traité de Locke est peut-être ce que la science a produit de meilleur, de plus solide, de moins contestable. Aucun publiciste n'a mieux connu le vrai principe de la liberté[1]. » Bayle nous apprend que dès 1693 cet ouvrage était traduit en

[1] *Histoire de la Philosophie morale et politique*, liv. IV, ch. III.

français. Quant à la doctrine, « c'est l'évangile du jour, ajoute-t-il, parmi les protestants. » Et un des meilleurs observateurs du dix-huitième siècle, le marquis d'Argenson, ne pouvait en voir réimprimer vers 1754 la traduction, qu'il attribuait aux jansénistes, sans signaler *la royauté irritée*, *les têtes échauffées*, et sans écrire ces mots : « On n'a jamais été si instruit qu'aujourd'hui sur les droits de la nation et de la liberté[1]. » Ainsi les ouvrages de Locke ne sont pas étrangers à nos idées de 1789. En politique comme en philosophie, il fut un des maîtres de nos pères.

La première liberté qui eût décidé Locke à prendre la plume est, on se le rappelle, celle des consciences, et nous aurions dû commencer par ses écrits sur la tolérance, s'ils ne se rattachaient à ses écrits sur la religion. Il faut les réunir pour montrer l'origine et donner la définition du christianisme de Locke.

On ne se représente jamais exactement dans quel état nouveau d'esprit le triomphe du protestantisme avait jeté les nations chez lesquelles il s'accomplit. En Angleterre, il trouva une race dès longtemps habituée à se faire elle-même ses lois, et qui n'avait même été catholique que comme elle l'avait voulu. L'indépendance et l'originalité du caractère britannique firent bientôt naître du sein de la Réformation cette diversité de formes et de croyances qui est la richesse d'un christianisme libre et national.

[1] *Mémoires*, édit. nouv., t. IV, p. 190.

De là une multitude de sectes, souvent guerroyantes et passionnées, entre lesquelles il fut de bonne heure désirable d'introduire un certain droit des gens, comme entre toutes puissances belligérantes. Ce droit des gens, c'est la tolérance, c'est une liberté régulière, complète dans tout ce qui est manifestation de la foi, limitée dans tout ce qui est entreprise sur la foi d'autrui. Quoique souvent méconnue, violée, anathématisée, cette idée, une des conquêtes de la raison moderne, ne tarda pas à être conçue et même professée par de généreux esprits. On a vu que sous les auspices de lord Falkland, John Hales et Chillingworth donnèrent le premier signal de la véritable liberté religieuse, et Jeremie Taylor en toucha tous les principes avec plus de largeur que de méthode, plus de verve que de précision. L'idée chrétienne de Taylor, c'est qu'en dehors du Symbole des apôtres, rien dans la foi n'a cette autorité irréfragable qui permettrait d'imposer l'obligation de croire. Son idée philosophique est que, dans les matières spirituelles, la difficulté de connaître la vérité interdit cette certitude absolue qui serait au moins une indispensable condition pour justifier l'intervention de la force. Ce double principe, qui aurait pu mener Taylor plus loin qu'il ne croit, le conduit du moins à accorder presque sans restriction la tolérance aux catholiques, et dans son temps, son pays, son Église, il faut le noter à son honneur.

Taylor traite surtout de la tolérance au point de vue religieux; il insiste moins sur la question poli-

tique. Locke fait l'inverse. Il n'était pas d'Église; il avait vécu dans le commerce des gens du monde et des hommes d'État, et c'est d'une manière pratique qu'il aime à résoudre toutes les questions. Aussi, quoique ses idées générales offrent beaucoup d'analogie avec celles de Taylor, il s'attache principalement à déterminer, en ce qui touche la police des sectes et des cultes, quel est l'intérêt de l'État, quelle est la compétence, la puissance des lois, quel est le droit et le devoir du magistrat. Par cette voie, il arrive à la même conclusion, la liberté religieuse. On trouve les fondements mêmes de sa doctrine dans un article de son journal intime, daté de 1667. Il avait dès lors compris le danger et la chimère de poursuivre l'uniformité. Vingt ans après, il avait pu se confirmer dans ses idées, en vivant au milieu des ministres arminiens ou remontrants de Hollande, tous partisans de la tolérance, et il habitait Amsterdam, quand Bayle y avait publié son *Commentaire philosophique sur les paroles : Contrains-les d'entrer*. Cependant il est certain que Locke, en s'adressant à la politique, en prouvant par des raisons de sens commun, d'équité naturelle et de sagesse pratique, que le pouvoir civil n'a point à s'enquérir du fond des religions, fit faire un pas nouveau à la vérité qu'il voulait établir, et prit par son faible ou par son fort l'esprit des Anglais. Sa pensée fondamentale est qu'une Église est une association libre, tandis que la société civile ne l'est pas, et qu'ainsi le pouvoir civil ne peut être muni à l'égard de la première des armes qui lui ont été légitimement don-

nées pour protéger la seconde. L'État n'est point orthodoxe, et ce n'est pas comme tel qu'il peut, par ses actes, atteindre les consciences : c'est lorsque des intérêts civils confiés à sa garde se trouvent compromis par l'usage ou l'abus des droits de la religion. Ainsi s'expliquent les deux restrictions que Locke apporte à la tolérance universelle. La première est contre les athées. Ceux qui nient la Divinité, selon lui, ne doivent pas être tolérés, parce qu'ils portent le trouble dans la société en ébranlant la sainteté du serment. S'il n'était facile et dangereux d'abuser de cette première restriction, admise plus tard par Rousseau, on pourrait laisser le soin de la combattre à ceux qui croient que la logique absolue est la règle de la politique.

L'autre restriction, que Macaulay reproche sévèrement à Locke, est, il faut bien le dire, contre les catholiques. Le reproche n'est pas sans fondement, quoique exagéré peut-être par l'honorable sévérité de Macaulay. Dans plusieurs passages, Locke reconnaît bien que les dogmes et les rites de notre Église doivent être soufferts, et c'est là l'important; mais il refuse la tolérance à ceux qui enseignent qu'on ne doit pas garder la foi aux hérétiques, qu'un roi excommunié est déchu du trône, à ceux que leur religion soumet à une domination et à une juridiction étrangères, ce qui semble en effet exclure les catholiques de la protection de la loi. Il faut bien avouer que la politique de la cour de Rome et les fautes des jésuites avaient tout fait pour nous attirer de telles exclusions, et certes le mal devait

être grand pour qu'elles trouvassent grâce aux yeux d'un homme aussi modéré que Locke; mais, avec toute sa modération, il était pour le moins aussi politique qu'il était philosophe, et c'est en politique qu'il parle ici. Cependant, comme tel, il aurait dû comprendre que si une religion quelconque, le catholicisme ou toute autre, vient à dicter à ses fidèles des opinions publiques qui troublent l'ordre de la société, ce sont là des délits qui doivent être réprimés, assez analogues par leur nature aux délits de la presse, et que si la loi peut justement les atteindre par la voie de la justice, elle ne doit pas pour cela s'armer contre la religion à laquelle on prétend les attribuer. Le pouvoir, dans ce cas, protége les intérêts civils qu'il juge menacés, sans proscrire une religion qu'il juge erronée. C'est aux catholiques, ou plutôt c'est aux croyants de toute religion, de respecter par tous pays l'ordre, la loi, la société, et dès qu'ils les respectent extérieurement, aucun compte ne leur peut être demandé des opinions qu'accepte leur conscience. Ajoutons que le catholicisme gallican, le seul qui convienne à une nation éclairée, ne laisse à mon sens rien subsister des ombrages que Locke et l'Angleterre avec lui avaient conçus contre la foi de Jacques II et de Louis XIV; mais Jacques II et Louis XIV n'avaient rien négligé pour exciter les défiantes préventions d'un peuple fier et libre.

A ces observations près, les lettres de Locke sur la tolérance sont un bon ouvrage, qui peut encore se lire avec profit, et qui ne saurait guère être com-

paré qu'à l'ouvrage meilleur composé sous le même titre par un philosophe et un politique aussi, les lettres sur la tolérance de Turgot. Les idées de Locke d'ailleurs étaient encore en avant du public auquel il s'adressait, malgré ses trop opportunes concessions aux préjugés de l'Angleterre contre le papisme. Dès le début, un théologien d'Oxford, Jonas Proast, publia une réponse à la première lettre sur la tolérance[1]. C'est même ce qui en provoqua une seconde, dans laquelle Locke n'ajouta rien d'essentiel à son argumentation. L'adversaire répliqua, fut réfuté de nouveau, et la controverse offrit cette singularité qu'elle s'interrompit treize ou quatorze ans, et que, gardant un long silence, Proast ne publia son dernier pamphlet qu'après la mort de Locke.

C'est que la discussion aurait pu être enveloppée dans une autre plus haute et plus générale. Le fond même des opinions religieuses de Locke aurait pu être mis en question. Non-seulement il allait dans son *Christianisme raisonnable* exposer ses principes chrétiens, dont ses idées sur la tolérance n'étaient que les conséquences, mais il avait auparavant, dans son *Essai sur l'Entendement humain*, développé les principes philosophiques qui pouvaient servir de base à ses principes chrétiens. C'est en effet d'abord à une critique théologique que donna lieu son livre de métaphysique.

Dans notre conviction, Locke était chrétien. Nos philosophes du dernier siècle ne le croyaient guère,

[1] *The argument of the letter concerning tolerance briefly considered and answered*. Oxf., 1690.

et on peut avouer qu'à considérer sa prudence, son goût pour le repos, son mépris des opinions anciennes et des traditions établies, sa confiance entière dans la raison, son aversion pour tout enthousiasme, pour toute imagination, pour toute poésie, sa disposition à subordonner la spéculation à la pratique, son tact politique surtout, on pourrait le soupçonner de s'être appliqué à lui-même ce qu'on lit dans un de ses journaux confidentiels : « Les esprits populaires s'offensent de tout ce qui répugne à leurs préjugés[1]. On doit donc prendre garde, dans tous les discours narratifs ou relatifs à des faits, destinés à enseigner une doctrine ou à persuader, de choquer l'opinion reçue de ceux avec qui l'on a affaire, qu'elle soit vraie ou fausse. » Locke d'ailleurs a presque sur tout des manières de voir longtemps regardées en France comme l'accompagnement de l'incrédulité, et sans doute le socinianisme, arrivé au déisme pur, ne lui inspirait pas une aversion égale à celle qu'il portait à l'intolérance dogmatique ou même à toute orthodoxie cléricale. On dit qu'il donna des encouragements à Toland ; très-certainement il eut beaucoup d'estime et d'amitié pour Collins, et, quoiqu'il ait fort bien pu ne pas recevoir la confidence entière de ses opinions, il avait trop de sagacité pour n'en pas apercevoir la tendance. Il la vit, et passa outre.

Cependant il était chrétien : je le crois, parce qu'il l'a dit, et à cause de la manière dont il l'a dit.

[1] Ces premiers mots sont en français ; ils ont été, ainsi que la réflexion qui suit, écrits à Montpellier en juin 1681.

Quand il se justifie du reproche d'arianisme ou d'opinions analogues, on sent qu'il biaise un peu ; sa dénégation n'est pas franche. Il se borne à mettre ses adversaires au défi de lui prouver ce dont ils l'accusent, ce qui se réduit à les défier de prendre sa prudence en défaut ; mais son langage sur le christianisme, le ton de ses ouvrages, celui de sa correspondance, le témoignage de ses amis, sa vie, sa mort, tout me donne la conviction qu'il était chrétien ; je veux dire qu'il croyait au caractère miraculeux de la mission du Christ sur la terre, telle qu'elle résulte du témoignage pieusement et sainement entendu de l'Écriture sainte.

Locke avait été élevé dans une famille puritaine. Son enfance avait été familiarisée avec le nom du Christ, avec le langage de l'Évangile. La parole sainte lui avait été enseignée, et pratiquement enseignée, comme la règle des mœurs. On ne sait pas à quel point devait être profonde, ineffaçable, l'empreinte que laissait dans l'âme le christianisme tel que l'avait connu son enfance, réunissant ensemble la sainte autorité d'une antique croyance avec la séduction d'une opinion nouvelle, accepté comme la loi de la vie privée et de la vie publique, comme une doctrine de répression morale et comme un moyen de révolution, confirmé en même temps par l'esprit de famille, l'esprit de secte et l'esprit de parti. Locke avait appris au même âge à réprouver l'Église épiscopale, ses formes et ses symboles, le pharisaïsme des religions d'État, les théories scolastiques d'un dogmatisme composé et rédigé à la

manière des sciences du moyen âge. L'indépendance de son esprit l'avait porté à envelopper dans une large critique toutes les traditions de l'éducation universitaire. Son équité et son humanité naturelle lui rendaient odieuses l'intolérance et la persécution ; sa modération trouvait insupportables la violence des paroles et l'exagération des doctrines ; son esprit positif et critique repoussait comme par instinct les fictions déclamatoires, les assertions hyperboliques, les figures de rhétorique prises au pied de la lettre, les contemplations vagues qui ne satisfont que l'imagination. C'était plus qu'il n'en fallait pour abonder dans le sens d'un simple rationalisme chrétien, vers lequel, on le sait, convergeaient alors bien des écoles et bien des Églises venues de points de l'horizon très-différents. Des hommes que l'Église est loin d'avoir répudiés, étaient amenés par l'expérience des controverses, par cette réflexion sur soi-même à laquelle les troubles civils obligent tout esprit droit et sincère, à chercher, en dehors des complications d'un dogmatisme absolu, d'une orthodoxie exclusive, la paix et la vérité dans un christianisme réduit à l'*unum necessarium* des apôtres, et certes il n'est pas étonnant que Locke l'ait cru trouver dans le symbole succinct qui porte leur nom. Il fut heureux sans doute de découvrir ce moyen simple de conciliation entre les exigences de sa raison et les habitudes de son âme, entre les croyances de son enfance et les opinions de sa maturité, entre la foi de son pays et sa doctrine individuelle, et de réunir dans un même ensemble sa religion, sa mo-

rale, sa politique et sa philosophie. Assurément ce n'est pas là le moindre bonheur de son heureuse destinée.

Nous possédons maintenant sur ses opinions religieuses des renseignements qui manquaient à ses contemporains. On peut trouver dans l'ouvrage de lord King une règle ou déclaration composée par Locke pour une société de *chrétiens pacifiques*, lorsqu'il était en Hollande, et toute la doctrine dogmatique qui en résulte paraît se réduire à ces deux points : « La parole de vérité est révélée dans l'Écriture, et Jésus-Christ est notre Seigneur et notre Sauveur comme étant le grand modèle proposé à notre imitation. » Les articles *Erreur*, *Clergé*, *Résurrection*, *Trinité*, *Divinité de Jésus-Christ*, et les réflexions si souvent citées sur les miracles qui se trouvent dans son journal (août et septembre 1681 et février 1682) n'ajouteraient presque rien de positif à ce symbole un peu bref, et sa règle fameuse de juger des miracles par la doctrine et non de la doctrine par les miracles ne rendrait pas les miracles impossibles ; seulement, elle les rendrait inutiles. Si de là nous passons au traité général sur *le Christianisme raisonnable tel qu'il est exprimé dans l'Écriture*[1], tout y paraît ramené à ce point fondamental qu'il ne faut croire que ce qui est dans l'Écriture, savoir que Jésus-Christ est le Messie, et le Messie fils de Dieu, ce qui est prouvé par les miracles, par les déclarations figurées, par les déclara-

[1] *The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695.

tions directes du Sauveur. Quant à la théorie supérieure en vertu de laquelle cette croyance peut être obtenue et légitimée, elle est consignée surtout dans les chapitres XVII, XVIII et XIX du livre IV de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Ces chapitres, très-bien faits et auxquels il est remarquable que dans son commentaire Leibniz adhère expressément, concluent à la condamnation de tout enthousiasme comme principe de croyance, et à la distinction, mais à la conciliation, entre la raison et la foi, en ce sens que la foi peut suppléer la raison pour tout ce qui est, non contre la raison, mais au-dessus d'elle. En d'autres termes, la foi est mise sous le contrôle de la raison, qui n'est pas tenue de démontrer tout ce qu'elle admet, mais qui ne doit admettre que ce qu'elle approuve.

On voit combien Locke est réservé sur le dogme. Le ton affirmatif des écoles théologiques le détournait de beaucoup affirmer ; mais il serait injuste de prendre ses omissions pour des négations. Son but est de montrer qu'on peut être chrétien et comment on doit l'être, plutôt que d'établir en quoi consiste dans toutes ses parties la doctrine chrétienne. Il veut fonder la foi à la religion plutôt qu'exposer la religion même. Naturellement aucune orthodoxie à formulaire ne peut se contenter de si peu. Il devait donc s'attendre que quelque Église lui chercherait querelle, et le premier théologien qui s'en avisa fut le fils de Thomas Edwards, l'écrivain presbytérien qui, du temps de la révolution, avait fait si rude guerre aux Indépendants. Dans ses *Pensées*

sur les causes de l'athéisme (1695), le docteur John Edwards, digne fils de l'auteur de la *Gangræna*, inséra un discours sous ce titre : *le Socinianisme démasqué*, où il attaque Locke avec une vivacité presque injurieuse. Le philosophe répondit avec modération par deux écrits successifs, les seuls qu'il avoue dans son testament. Cependant on lui attribue, sans preuve certaine, un ouvrage anonyme de la même date, intitulé : *Examen des objections de M. Edwards*, et dans lequel la doctrine unitairienne serait plus ouvertement confessée. Plusieurs passages y rappellent sa manière, et l'évêque Law, son biographe et son éditeur, a cru l'y reconnaître. Dans ses apologies avouées, l'argument principal de Locke est toujours que le socinianisme ne peut être le défaut d'un livre où il n'en est pas un moment question ; il entend par là que le socinianisme n'y est nulle part soutenu, et il se félicite d'ailleurs de se voir compris dans la même accusation que deux éminents prélats, Taylor et Tillotson.

Mais cette discussion se confondait avec celle que l'*Essai sur l'Entendement humain* avait excitée. Dès le premier jour où parut cet ouvrage (1689), on en avait considéré la publication comme un événement dans l'histoire de la pensée. Ce qui prouve combien le public anglais était, à cette époque, disposé à s'intéresser aux choses intellectuelles, c'est qu'un livre aussi sérieux, et dont une diction simple et coulante était la seule parure, eut, en quatre ans, quatre éditions. Je doute qu'un livre du même genre en eût autant aujourd'hui.

Trois autres encore parurent avant la mort de Locke, et, en 1748, treize avaient été imprimées, sans compter les cinq éditions de la version française de Coste, et trois traductions latines.

Un tel succès d'une œuvre de philosophie indépendante ne pouvait passer impuni. Des autorités savantes prirent l'alarme, l'université d'Oxford fut inquiète. Un ouvrage aussi important et aussi décidé devait susciter des contradicteurs et des critiques. Il pouvait être attaqué par des théologiens; il pouvait l'être par des philosophes. Pour les premiers, il avait le tort d'enseigner un naturalisme absolu. Les seconds pouvaient contester ce qu'on y lit sur les sources et les principes de la connaissance humaine.

Il est singulier qu'on ait pu soupçonner lord Shaftesbury d'avoir un des premiers dirigé contre Locke les censures d'un théologien. Nous avons vu qu'en 1698, il publia, sans y mettre son nom, les sermons de Whichcot, et l'auteur de la préface où il se laisse aisément reconnaître a paru accuser les doctrines de Locke d'une certaine liaison avec les progrès d'un rationalisme incrédule. Nous savons bien ce qu'en pensait Shaftesbury; il s'en est clairement expliqué plus tard. Mais il serait étrange que le juge moqueur de l'enthousiasme religieux, le penseur ironiquement indépendant qui a écrit les *Caractéristiques*, se fût si fort empressé d'alléguer contre Locke les griefs de l'Église. S'il a cédé à la légèreté maligne de son esprit, c'était en bien mal choisir l'objet que de se prendre à l'ami de son

aïeul, à celui qui avait connu et peut-être surveillé ses jeunes années. A aucune époque, il est vrai, l'ingénieux critique ne paraît avoir goûté les leçons ou les idées de celui qu'on a cru quelquefois son maître. Nous avons encore de lui une lettre où il fait à Locke des objections contre son spiritualisme; mais ce n'était guère le présage ni le motif d'une critique prétentieusement chrétienne. En tout, ce qu'on sait des relations de Locke et de Shaftesbury ne paraît pas fort à l'éloge de celui-ci. Le premier ne lui répondit jamais; il devait le dédaigner sans le bien comprendre.

Une autre attaque qui attira son attention davantage lui vint de Norris, le seul disciple peut-être que Malebranche ait eu en Angleterre. Il était pourtant d'intention un rationaliste religieux comme son maître. Nul n'a plus sincèrement travaillé à marier la raison et la foi. C'est le sujet avoué de deux de ses ouvrages[1]. Mais son imagination emportait sa raison dans les hauteurs du monde intelligible, et il y joignait ce mysticisme sentimental qui par moments absorbe tout, philosophie et religion, dans le pur amour de Dieu. Les écrits que lui inspira cette disposition d'esprit[2], le mirent en rapport avec des femmes d'une imagination vive, Mary Astell, qui a écrit sur le mariage et sur la religion, et lady Masham, qui sans doute alors n'était pas tout

[1] *Reason and Religion*, Lond., 1689. — *An Account of Reason and Faith*. Lond., 1697. John Norris, né en 1657, mort en 1711.

[2] *The picture of Love unveiled*, Lond., 1682. *Reflections on human Life, in a letter to lady Masham*. Lond., 1690.

entière à l'amitié de Locke. Mais Norris raisonne plus froidement, lorsqu'il s'adresse à la raison elle-même, pour obtenir d'elle qu'elle reconnaisse ses limites. Prise en soi, elle n'en a pas d'autres que la vérité, dont elle est la mesure exacte ; mais c'est alors la raison absolue, la raison divine. Il est évident que la raison humaine, quoique étant de même essence, n'a pas la même étendue. A ses connaissances instinctives et démonstratives il faut donc qu'elle ajoute des connaissances révélées. Mais les unes comme les autres ont la même origine. La lumière de la raison vient de Dieu comme la lumière de la révélation. Elles ne sauraient être contraires l'une à l'autre. Dieu, la vérité souveraine, ne peut rien nous révéler qui contredise la raison ni nous commander de croire à rien de pareil. La foi a donc pour but de combler les vides de la raison. Les mystères sont les vérités que celle-ci n'aurait pu atteindre par elle-même.

Dans cette réfutation du *Christianisme sans mystères* de Toland[1], Locke aurait peut-être trouvé peu à reprendre. C'est dans sa *Théorie du monde idéal ou intelligible*[2] que Norris se montre plus ouvertement le disciple de Malebranche, qu'il appelle le Galilée de ce monde inconnu. On comprend qu'il était trop habitué à hanter ces régions de l'immatériel pour accorder à Locke que la matière pût jamais acquérir ou contracter la faculté de penser.

[1] *Christianity not mysterious*. Lond., 1696.
[2] *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible World*. Lond., 1701.

Comme tout bon cartésien, il voit un abîme infranchissable entre la pensée et l'étendue, et invoquer, pour les associer, c'est-à-dire pour réaliser le contradictoire, la toute-puissance divine ne lui paraît pas philosophique. Autant voudrait dire que Dieu peut donner au triangle les propriétés du carré. C'est par une erreur puisée à la même source qu'on a pu dériver des sens toutes les idées. Cette doctrine, qui ne fait que renouveler sous une autre forme les images, les idoles d'Épicure et de Démocrite, n'a pour elle ni l'expérience ni la logique, et elle ne saurait se défendre. Enfin, non content de combattre Locke en opposant doctrine à doctrine, Norris l'attaqua directement dans une dissertation spéciale[1].

Locke, qui avait déjà écrit sans le publier un examen critique de la doctrine de Malebranche[2], répondit à son disciple et se défendit en attaquant le principe même de la doctrine, la vision des idées en Dieu. Cette exagération de la théorie des idées de Platon la dénature en effet, et elle donnait une prise facile à la critique de Locke. Il avait, lui aussi, sa théorie des idées à soutenir, et il le fit par une réfutation piquante et dédaigneuse. Il laissa bien échapper encore quelques-unes de ces propositions trop absolues qui ébranlent la solidité des connaissances humaines en les réduisant à de pures con-

[1] *Cursory reflections upon a book called an Essay*, etc. London, 1694, à la suite de l'ouvrage intitulé : *Christian Blessedness*.

[2] *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God*. (Posthume.)

ceptions de notre esprit ; mais il toucha et il mit dans tout son jour le défaut fondamental de la doctrine de Norris comme de Malebranche, en prouvant que le système qui veut que nos idées soient les idées de Dieu et les idées de Dieu *son essence omniforme*, conduit, secondé par l'hypothèse des causes occasionnelles, à supprimer presque toute relation active dans l'univers, à réduire l'âme humaine à un rôle entièrement passif, à la soumettre à une fatalité divine, en sorte que Dieu s'étant exclusivement réservé tout ce qui est pouvoir, action, volonté, ne serait plus, à peu de chose près, que le Dieu du panthéisme. Le monde deviendrait le monde de Hobbes, l'empire de la nécessité[1].

Un censeur que Locke jugea plus sérieux fut le docteur Stillingfleet. De tout l'*Essai* ressort une règle pratique, c'est que la connaissance ne peut être obtenue que par la formation d'idées claires et déterminées. Or cette règle, analogue à la première que donne Descartes dans sa *Méthode*, paraît difficilement conciliable avec les règles de la foi chrétienne, et Stillingfleet entreprit de prouver à Locke que sa philosophie et la religion étaient incompatibles. Comme pour justifier son assertion, Toland venait d'imprimer son *Christianisme sans mystère*, et l'on trouvait qu'il s'était servi de quelques-uns des principes de Locke, principes dont les conséquences se montraient dans le *Christianisme raisonnable*, publié presque en même temps. Stilling-

Remarks upon some Mr. Norris's books, 1693. (Posthume.)

fleet prit donc la plume. Parmi les adversaires de Locke, c'est celui que nous devons spécialement distinguer.

Édouard Stillingfleet[1], élevé à Cambridge, était de bonne heure entré dans les ordres, et la faveur de Charles II le fit chanoine, puis doyen de Westminster. Il appartenait cependant à cette école de théologiens modérés que nous avons louée plus d'une fois. Aussi son premier ouvrage, écrit dans l'intérêt de la paix religieuse, l'*Irenicum*, lui a-t-il mérité les éloges de Burnet[2]. Il y soutenait que l'établissement épiscopal, bien qu'institué par les apôtres, ne l'avait pas été à titre de loi perpétuelle. Aussi trouva-t-on à ce livre *un parfum presbytérien*. L'auteur n'en fut pas moins promu à l'évêché de Worcester. Il est vrai que c'était après la révolution (1689). Lorsqu'il fut évêque, on l'accusa de céder à l'influence de sa position et de prêcher des doctrines moins accommodantes pour les non-conformistes. Mais quoique le tour polémique de son esprit pût l'entraîner trop loin, il ne cessa pas de se rattacher par le fond de ses opinions à cet épiscopat éclairé qui s'efforçait de réconcilier la piété avec l'Église et la raison avec la foi comme la liberté avec la monarchie. Ce n'est pas à la théologie de l'enthousiasme qu'appartenait le plus considérable ouvrage de Stillingfleet[3]. Il dit lui-même dans sa

[1] Né en 1635, mort en 1699.

[2] *Irenicum or the divine right of particular forms of church government examined.* Lond., 1659.

[3] *Origines sacræ or a rational account of the grounds of natural and revealed religion*, etc. *A new edit.* Oxf. 1817.

préface que le désir de combattre les progrès de l'athéisme lui a mis la plume à la main. Il attribue ces progrès à trois causes, la difficulté de faire concorder : 1° la chronologie de la Bible avec celles des autres nations; 2° les enseignements de l'Écriture avec les principes de la raison; 3° le récit donné par la Genèse de l'origine des choses avec les vues de la philosophie naturelle. Le premier livre est consacré à établir cette triple concordance; le second à prouver la crédibilité des autorités et des témoins qui ont fondé la tradition chrétienne. Mais on voit que le plan de ce livre n'a rien de commun avec la philosophie proprement dite; et ce qui nous intéresse ici, ce sont les écrits polémiques où Stillingfleet discute les réponses de Locke à quelques observations insérées dans un discours en défense de la Trinité[1]. Il lui reproche en particulier ses doutes sur l'immatérialité de l'âme. On sait que Locke, persuadé que notre connaissance est plus bornée que nos idées, prétend que malgré les notions que nous nous formons de la matière et de la pensée, nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de parties matérielles convenablement disposées la faculté d'apercevoir et de penser, ou s'il

[1] *A discourse in vindication of the doctrine of the Trinity. An answer to M. Locke's letter*. Lond., 1697. — *Answer to M. Locke's second letter*, 1698.

a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense[1]. Stillingfleet, qui paraît adopter les vues de Descartes sur la nature de l'esprit et du corps, accuse Locke de confondre les idées de l'un et l'autre, puisque l'âme et la matière sont définies, comme deux essences différentes, l'une par la pensée, l'autre par la solidité. On ne saurait comprendre comment la matière penserait, et rien en elle ne peut répondre au sentiment intérieur que nous avons de nos actions. La toute-puissance de Dieu n'a point de bornes; il peut changer un corps en une substance immatérielle, mais non faire que le corps soit la même chose que l'esprit. L'hypothèse contraire compromet l'immortalité de l'âme qui, devenue matérielle, devrait périr avec le corps.

A ces objections, Locke répond en maintenant son dire. Il n'a confondu l'idée de la matière avec aucune autre. Il continue de la concevoir comme une substance étendue et solide, et elle ne cesserait pas d'être telle, parce que Dieu y aurait joint quelque autre propriété, comme il le fait par exemple, lorsqu'il ajoute le mouvement à quelques-unes de ses parties, lorsqu'il façonne d'autres parties en plantes, ou leur donne la végétation d'un arbre et la forme d'un animal. Aucun de ces phénomènes n'entre dans l'essence de la matière. Dire qu'elle ne peut penser, parce que nous ne comprenons pas comment elle pense, c'est enfermer la puissance

[1] Liv. IV, ch. III, 30.

divine dans les limites de notre compréhension. Nous ne pouvons concevoir que la matière puisse attirer la matière à aucune distance, moins encore à la distance d'un millier de milles. Faudra-t-il donc nier la pesanteur et la révolution des planètes autour du soleil? Quant au sentiment intérieur que nous avons de nos actions, il ne nous apprend pas comment nous agissons, mais que nous agissons, et l'activité de la substance immatérielle n'est pas plus compréhensible pour nous que l'activité de la substance matérielle. Enfin, dire que l'immortalité de l'âme dépend de son immatérialité, c'est la faire dépendre d'une chose qui ne peut être prouvée, et fonder sur un problème ce qui repose sur la parole même de Dieu.

Les réponses de Locke n'ont toute leur force que si l'on a recours à la révélation, ou du moins à l'intervention de la puissance miraculeuse, et j'avoue que philosophiquement elles peuvent encourager le matérialisme. Mais les objections de Stillingfleet ne sont pas péremptoires, et la question ne pourrait être résolue que par une métaphysique plus profonde qui n'est pas de notre sujet. Le censeur de Locke avait d'ailleurs un certain talent de discussion, quoique plus habitué à discuter des textes que des raisons, et Voltaire veut bien reconnaître qu'il fut modéré pour un théologien. Locke lui répondit avec mesure, sans s'interdire un ton de finesse et d'ironie qui chagrina fort son adversaire. On trouve qu'il n'a jamais mieux réussi comme écrivain que dans sa lettre à l'évêque de Worcester. Il y eut deux

répliques du prélat, deux du philosophe[1], et la dernière, qui parut en 1698, contribua, dit-on, à la fin prochaine de Stillingfleet. Locke assurément ne s'y attendait pas, et dut trouver que mourir pour cela était encore une manière de manquer de philosophie. D'après ce qu'il écrit à son parent King, il semble faire peu de cas de la façon de discuter de son adversaire, et trouver surtout fort mauvais que pour lui prouver que ses ouvrages n'étaient pas strictement orthodoxes, on le sommât personnellement de déclarer s'il croyait à la doctrine trinitairienne selon l'Église.

Son apologie rationnelle du christianisme avait en effet suivi d'assez près la publication de son grand ouvrage pour que la critique confondît l'une et l'autre, et les censures théologiques se mêlèrent aux objections philosophiques. On les trouvera dans divers écrits dont je ne citerai que les titres : L'*Examen de la religion de M. Locke*, attribué au célèbre jacobite Atterbury (1700) ; le *Discours sur la nature humaine* de Richard Lowde ; *l'Anti-scepticisme* de Henri Lee (1702) ; *la Nature de l'Ame* de Broughton (1703) ; une dissertation *sur les Idées nées avec nous* du docteur W. Sherlock (1704); enfin une critique spéciale de W. Carroll, qui adresse à Locke le reproche inattendu d'avoir repris les hypothèses de Spinoza (1706). Mais du vivant même de Locke, Thomas Burnet, auteur d'une géologie biblique, lança

[1] *A letter to the R. Rev. Edward, lord bishop of Worcester, concerning some passages*, etc. 1697. — *M. Locke's Reply* et *Second Reply*, 1697 et 98.

contre lui un ouvrage spécial[1]. Une jeune femme de vingt-deux ans, Catharina Cockburn, prit la défense de Locke, et y persista longtemps après sa mort avec fidélité[2]. Elle ne s'était pas nommée d'abord, et Locke eut toutes les peines du monde à arracher son secret à son libraire. Il la remercia dans une lettre assez gracieuse que nous avons encore, où il se dit heureux de l'avouer pour sa protectrice[3]. Les censures dont il fut l'objet trouvèrent dans l'Église même des contradicteurs. Dès l'origine, le révérend Samuel Bold avait répondu à John Edwards. Ses réponses, ainsi que celles qu'il fit à Norris et à Broughton, se trouvent réunies dans un recueil publié en 1706, et quoique la liberté de penser ait pu tourner quelques vues de Locke en faveur du scepticisme, quoique les croyances distinctives du protestantisme ne puissent guère s'appuyer de son autorité, quoique enfin la constitution de l'Église épiscopale ne doive pas le compter parmi ses défenseurs, la postérité, sur le témoignage de prélats qu'elle respecte, lui a conservé un rang honorable parmi les apologistes du christianisme. C'est l'opinion de Leland, l'adversaire déclaré et le critique habile des déistes de son temps. Les écrits de Locke, estimés de l'archevêque Tillotson, ont été loués et

[1] Burnet 1635-1714. *Telluris theoria sacra.* Lond. 1681. *Remarks upon an Essay concerning human understanding*, 1697.

[2] *Defence of M. Locke's Essay on the human understanding*, 1702 Née en 1679 et morte en 1749, elle a composé des tragédies et divers ouvrages, dont deux contre le docteur Holdsworth, pour défendre Locke, en 1726 et 1743.

[3] Lettre du 30 décembre 1702.

réimprimés par l'évêque Law. « Au dernier siècle, disait l'évêque Conybeare dans sa *Défense de la Religion révélée*, il s'éleva un génie extraordinaire pour les spéculations philosophiques: je veux parler de M. Locke, la gloire de son âge et l'instructeur du nôtre. » L'évêque Waburton, dans son *Adresse aux libres penseurs*, s'irrite contre Shaftesbury et contre Collins pour n'avoir pas pardonné à M. Locke, l'honneur de ce siècle et l'instructeur de l'avenir, d'être croyant, et d'avoir montré que le christianisme était raisonnable et mis son espoir dans l'autre vie. » « Ce grand homme, dit en parlant de Locke l'évêque Watson, a plus fait pour l'agrandissement des facultés humaines et pour l'établissement d'un christianisme pur qu'aucun auteur que je connaisse[1]. »

Il n'y a, je crois, ni flatterie, ni complaisance dans ces paroles. Les études et le langage de Locke, surtout dans les dernières années de sa vie, ne permettent pas de douter qu'il fût chrétien, chrétien de cœur et d'intention, mais avec un profond respect pour toutes les opinions sincères et la résolution invariable de soumettre la foi même à la raison. De tels principes ne lui permettaient guère de rester enfermé dans les liens d'aucune confession littérale. Pour lui le Messie n'était pas Dieu dans le

[1] Bold, persécuté sous Jacques II, 1649-1737 : *Observations on the most considerable objections made to Mr. Locke's Essay*. Lond. 1699. — *Sundry Tracts in vindication of M. Locke's Reasonableness of Christianity*, 1706. — Edmond Law, évêque de Carlisle, 1703-1787, auteur de la préface et de la biographie dans l'édition de Locke de 1777. — John Conybeare, évêque de Bristol, 1691-1755. — Richard Watson, évêque de Llandaff, 1737-1819.

sens du symbole d'Athanase; mais il croyait au Messie et ne rejetait pas les miracles. Il peut donc être regardé comme le plus puissant promoteur du rationalisme religieux. Si cette doctrine a pris une place honorable et dans l'Église et même dans le *Dissent*, si elle a servi à retenir sous le drapeau chrétien plus d'un esprit inquiet et sceptique qui l'aurait déserté, il faut reconnaître qu'elle ouvrait à la discussion un champ que la raison ne limite pas aisément, et que de conséquence en conséquence elle pouvait conduire au rationalisme pur, et c'est en effet ce qui est arrivé. De l'école de Locke devaient sortir en même temps et séparément le rationalisme religieux et le déisme. Peut-être serait-il téméraire d'affirmer qu'au fond de l'âme, il ne mît pas quelquefois l'un et l'autre sur la même ligne et qu'en se déclarant pour le christianisme raisonné, il n'ait pas suivi moins une conviction démontrée que le conseil d'une sagesse pratique. La vérité dans la spéculation n'est pas toujours la vérité sociale, et la science n'est pas absolue maîtresse de la vie.

Il est certain du moins que lorsqu'il se défend en matière religieuse, Locke ne fait aucune concession à ses adversaires et spécifie le moins qu'il peut ses croyances dogmatiques. En général, il ne se laisse pas entraîner dans la controverse, et son ton est plutôt agressif que défensif. On ne peut dire qu'il soit indifférent à la critique, mais il n'en est nullement troublé. Dans ses lettres, il parle de ses censeurs avec une certaine hauteur[1], et quand il

[1] Lettre à Collins, du 2 mars 1704.

leur répond, il s'attache plus à les mettre dans leur tort qu'à se justifier. Sans cesser d'être calme et mesuré, il se plaît à les convaincre d'inconséquence et d'absurdité, et leur lance avec aisance et froideur les traits d'une perçante ironie. Son style, d'ordinaire un peu lourd, un peu terne, prend alors plus de finesse et de piquant, et c'est peut-être dans ses fragments de polémique qu'il a le mieux écrit. Mais cette vivacité relative d'accent trahit plutôt une certaine impatience de n'être pas compris et de trouver les gens si rebelles à l'évidence que la moindre inquiétude sur la vérité de ses principes. Peu d'hommes ont été plus convaincus d'avoir raison. Il sait qu'il a contre lui les préjugés auxquels il a sciemment déclaré la guerre. « On m'a dit, écrit-il dans sa réponse à Thomas Burnet, que je devais me préparer à une tempête qui va tomber sur mon livre et que certaines gens ont décidé qu'il fallait, selon leur expression, *lui courir sus* (*run down*)[1]. » Les attaques ne l'étonnent donc point, et il ne s'en occupe que pour montrer qu'elles n'ont pas le sens commun. Ce n'est pas que la tranquillité imperturbable de ses convictions le rendît indifférent à la perfection de son grand ouvrage. Il ne négligeait pas de le retoucher d'édition en édition et de dissiper les nuages qui avaient pu s'élever sur sa pensée. Mais ce n'était nullement par estime pour ses adversaires. Lorsqu'on lui annonça de Hollande les

[1] *An Answer to Remarks*, etc., à la suite de la seconde réponse à Stillingfleet.

premières observations de Leibniz, on le prévint qu'il passait pour un grand mathématicien, que cependant il avait plus promis que produit, et ses amis trouvaient qu'il ne l'avait pas compris, faute, disaient-ils, de se comprendre lui-même. Locke, après avoir lu ses réflexions, écrivait à Molyneux : « Des futilités de ce genre me font penser qu'il n'est pas ce très-grand homme dont on nous a parlé ; » et Molyneux répondait qu'il avait grand'peine à l'entendre[1]. Cependant Leibniz n'avait pas de malveillance pour Locke ; il ne le poursuivit pas de ses critiques, et en sa qualité d'Allemand très-déférent pour toute autorité officielle, très-soigneux de sauver toujours les apparences avec le clergé, il écrivait au docteur Thomas Burnet : « Je lirai avec attention les *amœbæa*[2] de M. l'évêque de Worcester et de M. Locke. Je ne doute point que celui-ci ne se tire fort bien d'affaire. Il a trop de jugement pour donner prise à MM. les ecclésiastiques, qui sont les directeurs naturels des peuples, et dont il faut suivre les formulaires autant qu'il est possible. Et j'ai déjà remarqué, dans les endroits que j'ai vus d'abord, que M. Locke se justifie d'une manière très-solide. » Leibniz ne publia pas de son vivant sa critique de l'*Essai*, et de ce côté Locke n'eut donc aucun souci.

Il n'en fut pas tout à fait de même à l'égard des universités ; malgré son dédain pour leur philoso-

[1] Lettres alternées.
[2] Lettre du 9 mai 1697.

phie, il était curieux de savoir l'accueil qu'elles feraient à la sienne. A Oxford, Bacon était comme ignoré. Aristote, ou plutôt la logique d'Aristote y était seule en honneur, et l'*Essai* ne précéda que de quelques mois l'abrégé d'Aldrich, qui a été si longtemps presque toute la philosophie d'Oxford. Cambridge avait produit Bacon ; Cambridge possédait Newton. Malgré l'hostilité de Norris et de Lee, qui étaient de cette université, la doctrine de Locke y pénétra bientôt, et cinq ans après la publication de l'*Essai*, on y soutint ces deux thèses : *Non dantur ideæ innatæ. — Probabile est animam non semper cogitare.* C'étaient deux attaques formelles au cartésianisme, et la doctrine de Locke en avait fourni les termes et les motifs. Ainsi donc il disputa bientôt l'empire à Descartes, que John Smith et Henri More, cartésiens pourtant très-peu sûrs, avaient fait apprécier à leur université. Il y avait quelques raisons pour que les plus prompts à abandonner la scolastique pour Descartes ne fussent pas les derniers à quitter Descartes pour Locke. Une secrète influence conduit l'esprit des temps modernes dans ses stations successives. L'*Essai* devint bientôt un livre classique à Cambridge. Le docteur Law y avait été maître du collége de Peter-House. Les critiques n'ont pas manqué d'observer que de l'école de Locke et de l'université de Cambridge sont sortis Hartley, l'inventeur de la vibration nerveuse cause des idées, et Paley, le théologien de l'utilité.

Cependant l'exemple avait piqué d'honneur quelques oxoniens. Tout était à faire à Oxford. Là Des-

cartes n'était pas l'adversaire à combattre. La logique de la scolastique régnait sans partage. Cependant John Wynne, alors du collége de Jésus, et plus tard évêque de Saint-Asaph, écrivit pour les écoliers un abrégé de la logique selon Locke. Ce travail, sur lequel Locke fut consulté et qu'il encouragea, fit, à ce qu'il paraît, quelques ravages, car au mois de novembre 1703, dans une réunion des chefs des colléges, le docteur Mill et le docteur Maunder représentèrent que le déclin de certains exercices universitaires était évidemment dû au livre de Locke, auquel ils accolèrent la philosophie de Le Clerc [1], et ils proposèrent un programme portant défense à tous les maîtres particuliers, *tutors*, de l'enseigner à leurs élèves. La motion allait passer, lorsque le docteur Dunston parvint à la faire ajourner en représentant l'inconvénient d'exciter par la prohibition même la curiosité de la jeunesse, et le bruit que ferait au dehors une décision par laquelle l'université paraîtrait n'autoriser que l'enseignement de la philosophie d'Aristote. Dans une réunion postérieure, le docteur Edwards proposa, au lieu d'un programme général, une invitation à tous les chefs de donner pour instruction à leurs maîtres de ne pas lire les livres en question à leurs élèves. Le vieil ami Tyrrel, qui mande à Locke cette délibération, ajoute qu'elle lui paraît fort insolite, et qu'au printemps suivant, elle n'avait reçu, à sa connaissance, aucune exécution.

[1] Le Clerc avait publié une *Logique* et une *Ontologie* en 1692, et des *Opera philosophica* en 1698.

A Christ Church nommément, Percy, fils d'un ancien condisciple de Locke, professait son livre à la main, et engageait tout le monde à l'imiter. A défaut d'une autorité officielle, la nouvelle doctrine gagna bientôt de l'influence dans l'enseignement des trois royaumes. Au commencement du dix-huitième siècle, elle avait pénétré dans le collége de Dublin, et s'il faut en croire Dugald Stewart, elle jeta des racines étendues dans le sol des universités d'Écosse, quoiqu'elle n'y cessât pas d'être tempérée par la métaphysique de Descartes et la morale de Grotius.

Quant au succès de la philosophie de Locke dans le monde et dans la littérature, il est attesté par les critiques entremêlées de compliments que ne cessa pas de lui adresser Shaftesbury, et par les allusions fréquentes que fait Addison, dans *le Spectateur*, à des doctrines qu'il paraphrase quelquefois avec un grand bonheur d'expression. Le lyrique Gray méditait vingt ans après de leur consacrer un poëme didactique en vers latins, où Locke serait pour lui ce qu'Épicure avait été pour Lucrèce. On a encore de ce poëme *De Principiis cogitandi*, le plan et quelques centaines de vers dont quelques-uns sont d'une latinité remarquable. Dans une invocation, au début du premier chant, Gray loue magnifiquement le maître qui l'inspire :

Tu cæcas rerum causas, fontemque severum
Pande, Pater ; tibi enim, tibi, veri magne sacerdos,
Corda patent hominum atque altæ penetralia mentis.

Et Mason nous atteste que Gray lui paraissait faire

plus de cas de son poëme projeté que des odes charmantes qui avaient déjà illustré son nom.

La fortune de Locke en France n'a pas besoin d'être racontée. La traduction de Coste s'était promptement répandue sur le continent, et moins de vingt ans après la mort de Locke, le père Buffier, dans un ouvrage dont le mérite n'a été reconnu que de nos jours[1], célébrait les services qu'il avait rendus à l'Europe pensante, et croyait moins offusquer la défiante compagnie dont il était membre en s'appuyant de son autorité qu'en invoquant celle de Descartes. Cependant la popularité du sage Anglais parmi nous n'a commencé qu'avec Voltaire. En le louant, Voltaire a rencontré quelques-uns de ses traits les plus heureux. On a souvent cité celui-ci : « Tous ces raisonneurs avaient fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire. » On peut citer cet autre : « Telle est la philosophie de cet homme, d'autant plus grand qu'il est plus simple. »

[1] *Traité des premières Vérités*, réimprimé en 1843, avec une *introduction* par M. Bouillier.

CHAPITRE IV

DE LA PHILOSOPHIE DE LOCKE ET DE SON INFLUENCE.

Locke dédie son grand ouvrage au comte de Pembroke et de Montgomery, alors président du conseil : ce titre de Montgomery, qu'il réunissait à celui de lord Herbert de Cardiff, nous indique un pair du même sang que lord de Cherbury, et il le rappelait par son goût pour la science et la méditation. C'était un tory, mais éclairé ; Locke l'atteste dans cette épître écrite avec une grâce spirituelle. Il sait que son sage protecteur ne lui saura pas mauvais gré de s'être écarté de la route commune. « L'imputation de nouveauté est une terrible charge aux yeux de ceux qui jugent des titres des hommes comme ils jugent de leurs perruques, par la mode. Ils ne peuvent accepter pour justes que les doctrines reçues. La vérité n'a presque jamais gagné les suffrages à sa première apparition. Les nouvelles opinions sont toujours suspectées, ordinairement combattues, sans autres raisons que de n'être pas encore communes. Mais la vérité, comme l'or, n'en est pas moins ce qu'elle est, pour être nouvellement tirée

de la mine. C'est l'épreuve et le contrôle qui lui donnent son prix, et non un antique usage, et quoique la publique empreinte ne l'ait pas fait encore monnaie courante, elle peut malgré cela être aussi vieille que la nature, et certainement elle n'en est pas moins de bon aloi. » On voit que Locke avait pleine conscience de l'originalité de son œuvre, et se tenait sincèrement pour un inventeur.

Quand on commence l'ouvrage qu'il vient de dédier à un Thomas Herbert, il semble qu'il vienne lui-même de lire notre lord Herbert, et n'ait pris la plume que pour le réfuter. Son premier livre roule sur les idées innées, et a pour objet de prouver qu'il n'y en a pas; ainsi les principes universels, les notions communes, en un mot toutes les maximes ou croyances que l'on dit gravées d'une main divine dans notre âme n'ont point l'autorité que leur donnerait cette origine et ne sont que des connaissances acquises. C'est là l'objet d'une controverse si connue que nous nous dispenserons de l'exposer de nouveau.

Locke est de ces philosophes qu'il faut avoir lus. Une analyse sommaire ne lui rendrait pas justice, et en même temps elle ajouterait peu à ce qu'on sait ou croit savoir de sa doctrine. Celle-ci a été bien exposée par les historiens de la philosophie, et nous en ferons connaître de principaux détails en rapportant et en discutant les critiques dont elle a été l'objet. Ces critiques nous semblent, en général, un peu trop sévères. Ici, et pour notre compte, nous nous réduirons à une seule que l'on trouvera

peut-être fondamentale. Mais elle nous servira à repousser, à du moins atténuer d'autres reproches dont Locke a été injustement l'objet.

C'est assurément un esprit très-indépendant. Il pense par lui-même autant que qui que ce soit. Il n'aurait nullement reculé devant l'idée de faire une révolution dans la science, et certainement en composant son célèbre *Essai*, il a cru innover en philosophie. Cependant il a adopté confusément, sans un suffisant examen (et c'est là l'erreur importante et malheureusement féconde de son livre et de sa doctrine), deux idées dont la rédaction est devenue triviale à force d'être répétée : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Intellectus est sicut tabula rasa.*

Ces deux principes, dont le germe se trouve dans Aristote, quoiqu'ils n'y soient pas formellement écrits et que le sens en soit fort modifié par l'ensemble de ses vues sur l'esprit humain [1], sont de-

[1] Le passage d'Aristote, cité comme celui qui se rapproche le plus de la formule scolastique, se lit dans le *De Anima*, III, VIII, 3. On peut opposer des passages différents, comme *Id.* II, II, 10. Quant à la maxime latine, je ne l'ai trouvée nulle part avant Gilles de Rome, Ægidius Colonna, mort en 1316. « In suo primordio, » dit-il, « intellectus noster est sicut tabula rasa in qua nihil est pictum..... et deo ait philosophus quod *nihil est in intellectu*, etc., etc. Est ergo sensus prima causa intellectus ut nihil veniat in intellectum nisi per sensum. *Ægid. Sententiarum quæstiones*. Dist. XXIII, q. 1, A. 2, t. II, p. 360. Quant à l'expression de *tabula rasa* qu'on trouve dans ce même passage, on a coutume de la dériver de quelques mots d'Aristote. *De An.*, III, IV, 11. On n'y trouve, il est vrai, qu'une comparaison qui était déjà dans la *Théétète* (Cousin, t. II, p. 180). Platon y compare l'âme à des tablettes de cire où s'impriment les souvenirs. Mais il ne veut parler que de la mémoire, et l'auteur de la théorie de la Réminiscence n'a pu entendre dans un sens absolu

venus traditionnels dans l'École, et nous les avons trouvés chez la plupart des prédécesseurs de Locke, même chez ceux qui, par des restrictions, arrivent presque à les effacer après les avoir écrits. C'est qu'il est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de les adopter d'une manière absolue et de les prendre pour l'expression textuellement exacte de la vérité.

En effet, et pour commencer par le premier, s'il n'y a pas autre chose dans l'intellect que dans le sens, le sens est constitué des mêmes éléments que l'intellect, l'un et l'autre sont la même chose, et la proposition, entendue littéralement, nie la distinction qu'elle semble d'abord supposer entre nos sens et notre entendement. C'est là une énormité que personne n'a osé soutenir. Il a fallu tout au moins dire que c'étaient, non pas nos sens, mais nos sensations qui, de nos sens, arrivaient à l'intelligence, laquelle les élaborait, et en faisait des idées, des souvenirs, des jugements, des abstractions. Ce que Condillac a pu dire de plus fort, c'est que tout cela n'était que des sensations transformées. Mais, dans ces termes mêmes, il faut un transformateur. Ce transformateur, c'est l'entendement. Si les sensations sont des matériaux que la sensibilité transmet à l'intellect qui leur donne les formes qui lui sont propres, c'est là cet *intellectus ipse*, qui est *in intellectu*, et non pas *in sensu*, comme

une comparaison équivoque qu'il vaut mieux rejeter, comme l'ont fait lord Herbert (voyez ci-dessus, t. I, p. 213) et Leibniz, *Nouv. Ess.*, avant-propos, et liv. II, ch. I, § 2.

le dit si bien Leibnitz. Cette remarque, d'une évidence qui semble naïve, suffit pour conjurer toutes les conséquences que l'on a pu tirer du principe de la sensation prise comme source unique de nos connaissances.

Ces réflexions infirment déjà la valeur du second de nos brocards d'école, qui n'est guère qu'une redite du premier. Littéralement, il signifie que l'intelligence est une tablette unie où rien n'est écrit, une page blanche, par conséquent une surface inerte où quelque main étrangère, qui ne peut être autre que celle de l'expérience sensible, vient écrire tout ce que nous lisons dans notre esprit. Ainsi prise à la lettre, la proposition est évidemment insoutenable, et il faut entendre tout au plus que notre intelligence, avant que la sensibilité lui ait rien fourni, est comme un tableau où rien n'est tracé. Mais une fois que l'expérience de la vie a commencé, ce vide commence à se remplir; il se trace dans l'entendement, avec les perceptions extérieures, des pensées ou connaissances diverses qui ne viennent pas de la sensation, puisque la sensation ne les a pas. L'intelligence n'est donc pas un pur vide, la tablette n'est pas inerte, et la puissance qui fait apparaître sur cette page blanche les caractères intelligibles du verbe intérieur est une vertu propre qui réside en nous et qui n'est pas plus le sens et ses impressions que l'air n'est la respiration. En répétant les mots de *Tabula rasa*, les métaphysiciens ont donc été presque toujours obligés d'en interpréter et d'en modifier le sens, au point de

trahir eux-mêmes l'impropriété de l'expression.

Locke ne pouvait manquer d'écarter le sens littéral des deux propositions accréditées par la scolastique. Il n'adopte même pas la rédaction traditionnelle de l'une et de l'autre. Mais il en conserve encore trop fidèlement la pensée générale. D'abord il conçoit, *par supposition*, l'âme au commencement comme une *table rase* où ne sont tracés aucuns caractères. Or, la supposer telle n'a aucun sens, ou c'est croire qu'elle est telle; car à quoi bon la supposition, si elle n'est pas tenue pour conforme à la vérité? Et Locke se demande alors comment l'âme, étant en cet état, vient à recevoir des idées. D'où tire-t-elle ses connaissances? « A cela, dit-il, je réponds en un mot : *de l'expérience*. » Cette réponse vaut mieux que le sens littéral de la maxime scolastique qu'elle remplace. Elle est équivoque, c'est-à-dire qu'elle peut être interprétée de deux façons. Il y en a une qui la rend plausible. Toute connaissance de fait présuppose une première expérience de la vie, c'est-à-dire qu'on a commencé à sentir. Sous ce rapport, on peut soutenir que l'expérience est *le fondement de toutes nos connaissances*, quoiqu'il fût mieux de dire qu'elle en est la condition préalable. Or, l'expérience, continue Locke, se compose de la sensation et de la réflexion, et, par la réflexion, il aurait pu entendre l'*intellectus ipse* de Leibniz, la réaction, le remaniement que l'esprit humain fait subir aux matériaux de la sensation; et une analyse pénétrante et complète, en lui découvrant tout ce que le moi pensant ajoute au moi

sentant, l'aurait conduit à la connaissance exacte et totale de l'esprit humain. Mais il ne paraît désigner sous le nom de réflexion que la conscience attentive de nos opérations internes, l'observation de notre manière de penser. La réflexion est ainsi l'instrument de la psychologie, un excellent moyen de nous rendre compte de nos connaissances et de notre manière de les acquérir. Elle n'en est pas la source, quoiqu'elle en puisse être quelquefois le moyen. Elle ne les contient pas en soi, et l'expérience a prouvé qu'elle sert quelquefois à en obscurcir la clarté, à en ébranler la légitimité. Il ne suffit donc pas de nommer la réflexion pour désigner tout ce qui éclaire notre esprit ou plutôt tout ce qui constitue en nous la lumière naturelle, la lumière intérieure, la puissance de concevoir les choses et les rapports des choses, la raison enfin qui ajoute aux perceptions les idées [1].

La crainte excessive de rencontrer des idées innées ou de paraître en favoriser l'existence, en reconnaissant dans notre esprit des vertus et des lois qui produisent nécessairement de certaines idées, a comme paralysé la sagacité de Locke, et l'a empêché, lui qui décrit avec tant de soin, quelquefois avec tant de bonheur, les facultés de l'esprit humain, de tirer de leur existence les vérités qu'elles supposent. Il est cependant évident que nos facultés ne sont qu'un jeu fortuit et insignifiant, s'il n'existe de certaines vérités auxquelles elles se rapportent.

[1] *De l'Entendement humain*, liv. II, ch. I, § 2, 3, 4, 5 et 20.

Citons en exemple la faculté du raisonnement : que veut-elle dire, si elle ne suppose que la conclusion sort des prémisses, que la conséquence se lie au principe? C'est là ce qu'on peut appeler une idée nécessaire. Tels sont, en effet, les principes de la logique, et notre entendement, apparemment, est, entre autres choses, un appareil logique. Il y a donc une liaison naturelle entre la constitution de notre intelligence et certaines vérités nécessaires. Ce sont elles qu'on a appelées, improprement, je le veux, des idées innées; mais c'est pour avoir attaché à cette locution incorrecte une importance excessive, qu'acharné à la proscrire, Locke a éliminé avec elle des notions justes qui lui semblaient la reproduire, et des faits qu'un observateur tel que lui devait apercevoir. Sous ce rapport, il est, je dois le dire, inférieur à Herbert et à Culverwel, et il a laissé dans sa description de l'esprit humain, par conséquent dans toute sa philosophie, une lacune de laquelle ont résulté toutes ses erreurs. On pourrait dire que c'est là son erreur unique; mais elle est grande.

Cette erreur lui a attiré la plus injuste de toutes les critiques, je dirais presque la plus calomnieuse. C'est celle qui lui impute d'avoir systématiquement ébranlé les fondements de la morale, et fait du bien et du mal une affaire de sensation. Pour se disculper d'un tel reproche, il ne suffirait pas d'invoquer la pure et haute moralité qui règne dans tous ses écrits comme dans toute sa vie; un philosophe ne peut en appeler de ses idées

à ses mœurs, et son exemple ne justifie pas sa doctrine. Si elle est condamnée par ses conséquences, le penseur en répond, quoique l'homme soit innocent. Mais toute l'œuvre de Locke respire le rationalisme, c'est-à-dire la foi dans les principes de la raison. Comment donc aurait-il douté de la morale? Il s'est une fois posé cette question : La morale est-elle démontrable? Il n'a pas hésité à répondre par l'affirmative. Les idées de devoir lui paraissent évidentes par elles-mêmes. La mesure du juste et de l'injuste est l'objet d'une science aussi exacte que les mathématiques. Cette science repose sur deux idées aussi claires pour nous qu'aucune de celles dont s'appuye une démonstration quelconque, l'idée d'un être suprême et l'idée de nous-mêmes; nous sommes son ouvrage et nous dépendons de lui. En parlant ainsi apparemment, Locke déclare que les vérités morales sont pour lui de l'ordre des vérités nécessaires. Que peut-on vouloir de plus[1]?

D'où vient cependant qu'il s'est obstiné à rechercher les variations bizarres et souvent odieuses qu'ont subies les mœurs et les croyances morales des différents peuples, et pourquoi semble-t-il en retracer avec complaisance le triste tableau? Veut-

[1] Essai, liv. IV, ch. III, 18. — Wewhell s'arme contre Locke d'un passage où il dit que le bien et le mal ne sont rien que plaisir et peine. Mais Wewhell cite lui-même les lignes qui suivent et qui expliquent que nos actions volontaires sont contraires ou conformes à une loi dont la violation ou l'observation a, par la volonté du législateur, des conséquences qui intéressent notre bonheur. Or, jamais l'idée d'un législateur, d'une loi, d'une sanction future, n'a passé pour appartenir à la doctrine épicurienne qui fonde la morale sur le plaisir. *Mor. phil.*, *lect.* V, p. 92.

il donc que la morale soit incertaine et changeante? Nullement; il poursuit sa guerre passionnée contre les idées innées. Il tient à démontrer qu'il n'y a pas plus d'idées innées en matière de devoir qu'en aucune autre. Car s'il y en avait, tous les hommes dans tous les temps jugeraient du bien et du mal de la même manière. Mais si le contraire arrive, il n'en infère point que les règles de l'honnête et du juste soient arbitraires et flottantes. Locke n'est point un sceptique. Il a foi à la vérité et à la raison, et des inégalités ou des disparates de la morale des différents peuples, il ne conclut pas plus que la morale n'existe pas, qu'il ne concluerait qu'il n'y a pas de géométrie, de ce qu'il y a des peuples qui ne la savent point, ou que l'astronomie est une chimère, parce qu'il a fallu des siècles aux nations civilisées pour se mettre d'accord sur le système du monde. Ce n'est point à la morale qu'il s'attaque, c'est à la sagesse humaine.

Quoiqu'il ait sans doute trop insisté sur d'odieuses erreurs, quoique rassemblant trop diligemment les preuves de la perversité des hommes, il ait fourni contre l'autorité absolue des idées de devoir des arguments à ceux qui font de la tradition ou du consentement général le signe unique de la vérité, Locke n'est point de ceux-là, et s'il paraît trop curieux de découvrir et de signaler des préjugés, c'est qu'il n'a foi qu'à la raison formée par la méditation et la critique. Pour sa philosophie, les opinions d'un temps ou d'un pays ont peu d'importance; et d'ailleurs on ne saurait lui contester que la moralité des

hommes dépende en grande partie de l'éducation, de l'habitude, de la civilisation. Les peuples éclairés connaissent des devoirs qu'ignorent les peuples barbares. Locke ne saurait être reprochable d'avoir cru que la conscience humaine gagnait quelque chose aux progrès de l'esprit humain.

Seulement, dans cette question comme dans toute autre, sa crainte excessive de rencontrer des idées innées lui a fait négliger, omettre, méconnaître ces lois de notre nature qui la mettent dans un accord préétabli avec les vérités, objets de notre intelligence, et notamment ce principe naturel de discernement du bien et du mal qui est en nous et qui se retrouve toujours, bien que le développement en soit souvent arrêté ou dévié par l'ignorance, l'erreur et la passion. En se mettant dans la nécessité de tout dériver de la sensation et de la réflexion, il n'a pas vu que la réflexion, simple faculté qui s'applique aux choses et n'en contient aucune, ne peut tirer de la sensation que la sensation même, et que par conséquent son travail serait indéfiniment stérile, si à l'occasion de la sensation, l'intelligence ne produisait une foule de jugements et d'idées qui comportent la meilleure part de la connaissance humaine. Telle est, entre autres, l'idée morale qui peut bien naître à la suite de nos sensations, mais qui n'y est certainement point comprise. Là est le défaut général, essentiel, de la doctrine de Locke, et quoique cette erreur psychologique rende impossible d'expliquer la formation de nos idées et l'acquisition des vérités qui nous éclairent, elle ne

porte dans son esprit aucune atteinte à ces vérités mêmes, et il n'a pas cessé un seul instant de croire à la raison absolue. Quoi qu'on en ait dit, de Hobbes à Locke la distance est grande. Oserai-je dire qu'elle peut se mesurer par celle qui sépare la restauration de 1660 et la révolution de 1688? Quelques-uns de mes contemporains me comprendront: ce sont ceux qui savent qu'il n'y a pas si loin de la philosophie à la politique.

Quoi qu'il en soit, Locke, ainsi que tous les esprits supérieurs venus à temps, a dû exercer une large influence autour de lui, comme après lui: cette influence a dû se manifester en écoles différentes et produire des effets très-divers. Ce que nous avons appris jusqu'ici du génie britannique ne nous permet pas de douter que les doctrines religieuses, comme les doctrines philosophiques, ne se soient ressenties de la direction qu'il a donnée à la pensée dans son application aux choses abstraites.

Locke en tout, Locke comme philosophe et comme chrétien est un rationaliste, et le rationalisme, sans être incompatible avec la religion révélée, a une forte tendance à s'arrêter dans la religion naturelle. Si Locke ne s'est pas montré aussi exclusif, on peut croire que les souvenirs d'une première éducation puritaine, ceux de la révolution, l'amour de la liberté liée au protestantisme, un sentiment très-vif et très-réfléchi de la valeur morale et de la nécessité sociale d'un christianisme traditionnel et réformable à la fois, enfin un noble désir de perfection ont contribué à le retenir sur le penchant

où pouvaient l'entraîner l'esprit et la méthode de sa philosophie.

Le rationalisme, en effet, s'il devient la forme dominante de toute science et de toute conviction peut engendrer l'indifférence ou plutôt l'opposition à tout ce qui s'apprend, s'introduit ou se développe dans l'esprit sous une autre forme ou par une autre voie, et c'est pour cela qu'il est souvent désigné comme l'ennemi de la foi chrétienne. Il devait donc arriver que, parmi les disciples de Locke, il y en eût qui regarderaient comme le principal emploi à faire de son exemple et de ses leçons de combattre les croyances qui se fondent sur les preuves historiques et les preuves de sentiment, et la première de ces croyances, la religion révélée. Tel fut Anthony Collins[1], et il faut croire que Locke ne voyait pas avec un grand déplaisir cet effet de son enseignement, car de ses jeunes disciples, il n'en est pas à qui il ait témoigné plus d'estime et d'affection. Collins est, en effet, avec d'assez grands défauts d'esprit, le meilleur représentant de cette école de déistes flottants, Blount, Toland, Tindal, Morgan, qui se continua pendant le premier tiers du dix-huitième siècle et finit avec Bolingbroke.

Mais la philosophie de Locke a produit d'autres adeptes que des incrédules. Le rationalisme chrétien, dont il n'était pas d'ailleurs le créateur et qui depuis le temps de Hales et de Chillingworth s'était perpétué par les évêques latitudinaires, prit, grâce

[1] Élevé à Cambridge, 1676-1729.

à lui, une plus grande valeur philosophique et un plus grand crédit dans le monde, ce qui pendant un temps en a fait presque la seule manière de concevoir et de défendre la religion. La beauté de sa morale, son utile influence sur les mœurs et l'autorité des Écritures sainement mais librement interprétées sont restées, pendant une grande partie du dernier siècle, les vérités les plus communément invoquées comme preuves de la religion et raisons de la foi. Edmond Calamy, Hoadly, Watts, Peirce et bien d'autres de toutes les sectes ont tous, à quelque moment, suivi ce système d'apologétique sérieux et sensé qui peut admirablement convenir à une époque de calme où la raison pratique prend de l'empire et relègue dans l'ombre les autres puissances, les autres besoins, les autres faiblesses, si l'on veut, de la nature humaine. Mais peut-être ne suffit-il pas à la satisfaire, à la dominer tout entière, et surtout il ne saurait continuer bien longtemps de soutenir seul la religion sans la refroidir, sans la dessécher, sans la rendre plus vulnérable aux atteintes du doute, de la critique et surtout de l'indifférence. Cet affaiblissement des autres principes de foi et de piété qui, particulièrement au sein des masses populaires, attisent le foyer religieux, a rendu nécessaire et possible une réaction puritaine sous un nouveau nom ou le réveil protestant de 1736.

Si équitable et si bienveillante que restât la raison dans son contact avec le christianisme, elle ne pouvait se défendre de le refaire en quelque sorte à son

image, et souvent, même chez des docteurs que l'Église révère, elle a dérivé vers ces variations du dogme qui, si modérées qu'elles soient dans l'expression, rappellent les noms d'Arius et de Pélage; et c'est un fait historique que ces opinions, qui ne sont nulle part désavouées dans les écrits de Locke, n'ont cessé de reparaître plus ou moins ouvertement chez la plupart des continuateurs du mouvement philosophique, puisqu'elles se mêlaient au théisme profond et démontré de Samuel Clarke, à la foi militante d'un défenseur de l'Évangile, aussi savant, aussi résolu que le docteur Lardner. C'est peu se hasarder que de les attribuer aux philosophes qui, tels que Hartley et Priestley, ont poussé à ses derniers progrès la métaphysique de Locke.

Enfin un système philosophique n'est pas seulement l'origine des travaux qui l'ont continué, il est aussi pour quelque chose dans l'existence des doctrines qui se sont élevées pour le combattre. Les extrémités auxquelles l'aversion des idées innées a poussé Locke en psychologie pouvaient amener une réaction qui, sous de nouvelles formes, lui opposerait soit les principes de lord Herbert, soit ceux de Cudworth, combinés avec toute la liberté de penser qui sied au véritable rationaliste. Le hasard a voulu que le premier adversaire que Locke ait rencontré en philosophie, le plus ingénieux peut-être comme le plus brillant, fût un de ses élèves, au moins de ses auditeurs, le représentant d'une famille au sein de laquelle il avait vécu, tout à la fois comme un maître et comme un ami. Lord Shaftesbury, troi-

sième du nom, est au fond un censeur de Locke, et son esprit, moins exact et moins sage, plus entreprenant et plus hardi, oppose à sa métaphysique un platonisme vague mais décidé, à son rationalisme chrétien un rationalisme sceptique, à l'aridité de sa méthode analytique, les fictions d'une esthétique spiritualiste. Aussi ennemi que Locke de l'enthousiasme mystique, il comprend mieux que lui l'imagination, sans mériter pour cela d'être mis par Montesquieu au rang des grands poëtes.

Et, quoique pour l'ordre et la force du raisonnement il soit fort au-dessous de l'idéal du philosophe, il est peut-être plus près que de plus puissants logiciens de la vérité métaphysique. Il fait un grand pas vers cette large doctrine, qui reconcilierait la raison expérimentale et la raison spéculative. Leibniz n'hésite pas à lui reconnaître *une philosophie sublime*, et là où il s'attendait à n'en trouver qu'*une semblable à celle de M. Locke*, il a été, dit-il, *amené au delà de Platon et de Descartes*[1]. C'est beaucoup dire.

Nous venons de nommer celui qui, le premier, a jugé Locke sur le continent. Leibniz lui a consacré le plus considérable de ses ouvrages. Dans ses *Nouveaux essais*, qui ne parurent pas de son vivant parce que Locke n'était plus là pour lui répondre, il le traite avec plus de bienveillance qu'il n'a traité Descartes; mais il le suit pas à pas, et chaque cha-

[1] *Jugement sur les œuvres de M. le comte de Shaftesbury*. T. V de l'édition de Dutens, p. 45.

pitre est un dialogue écrit en français, où Philarète analyse et résume la doctrine de l'original anglais dans le chapitre correspondant, tandis que Théophile la développe, la complète, et plus souvent la redresse en ayant à peine l'air de la réfuter. L'ouvrage fait donc bien connaître Locke et Leibniz ensemble; mais, quoique la lecture en soit facile et même agréable, ceux que le seul mot de métaphysique épouvante trouveront dans les vingt pages de l'avant-propos, la plus forte, la plus importante critique qu'on puisse à mon avis diriger contre l'*Essai sur l'Entendement humain*, et dans les plus récentes apologies de Locke, je n'ai pas vu qu'aucun écrivain anglais en ait détruit la force ou même remarqué la gravité.

Ce n'est pas qu'il n'y ait à profiter dans ces apologies, et les auteurs ont eu raison d'en appeler des jugements superficiellement dédaigneux qu'un certain monde a mis à la mode, quand il s'agit de ce qu'admiraient Addison et Voltaire. Locke n'a pas plus échappé que Bacon à cette méthode d'impertinent persiflage dont le comte de Maistre a donné les premiers exemples. En Angleterre, Locke est traité avec plus de respect, même par ses adversaires. Son autorité a sans doute baissé, surtout du fait des Écossais; mais on y passerait pour extravagant, si l'on ne parlait avec une haute estime de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Dugald Stewart est une des lumières de l'école qui a fondé sa doctrine et sa renommée sur une sérieuse critique de Locke, et voici ce qu'il dit de son livre :

« C'est une addition précieuse à la théorie de l'esprit humain ; la plus riche contribution de faits bien observés et bien décrits qui ait été jamais léguée par un seul individu, et la source incontestable, quoique pas toujours reconnue, des plus fines conclusions touchant les phénomènes intellectuels qui ont été depuis mises en lumière par les recherches de ceux qui sont venus plus tard. » Un des juges les plus habiles et les plus écoutés, sir James Mackintosh, mesurant avec sagesse l'éloge et la critique, déterminant avec sagacité l'objet et la méthode de Locke, a pu dire avec l'approbation de tous que dans le monde de l'âme, où les découvertes sont rares, où le plus grand service que puisse probablement rendre la science est de redresser la marche de l'esprit humain, son mérite était sans rival. Remarquons surtout les apologistes que Locke a trouvés en dehors de son école proprement dite. Aux louanges de parti, ils ont substitué des éloges plus restreints, mais mieux motivés. Ils ont cru mieux servir sa réputation en lui retirant quelques-uns des titres suspects qui l'avaient longtemps fondée. Des écrivains distingués, Hallam, M. Henri Rogers, j'ajouterai M. Tagart, quoique lockiste déclaré, ont à l'envi soutenu qu'à tort Locke avait été tour à tour loué ou accusé d'être le père du sensualisme français, et que Voltaire l'avait plus vanté qu'il n'aurait dû. C'est aujourd'hui la manière reçue de le défendre.

Tout le monde sait que la philosophie écossaise a pour point de départ la critique de Locke. C'est donc par esprit de justice que Stewart, qui ne lui

épargne presque aucune des objections de Reid, et qui trouve difficile de nommer un livre qui contienne autant de propositions contestables que l'*Essai sur l'Entendement humain*, s'est cru cependant obligé de reconnaître qu'une bonne partie des doctrines gravement fausses qu'on lui a attribuées en mal comme en bien viennent tantôt de l'inexactitude ou de l'incohérence de sa diction, tantôt et plus souvent de l'inadvertance ou de l'ombrageuse sévérité de ses critiques. Ainsi Stewart montre de quels passages corrigés par d'heureuses contradictions ont profité les contemporains de Voltaire pour lui faire honneur de la doctrine qui réduit en principe les idées à des sensations. De même il prouve assez bien que, dans les pages où Locke a paru ébranler l'immutabilité des distinctions morales, il n'a véritablement attaqué que l'immutabilité de l'esprit humain, en montrant combien il varie dans sa manière de concevoir et d'appliquer les principes invariables du bon et du juste.

Les mêmes considérations ont été reprises avec de nouveaux développements par Hallam, et sa haute raison, sa bienveillante sagacité est d'autant plus libre d'étendre sur Locke une protection impartiale, qu'il n'est, lui, engagé dans les liens d'aucune école, et n'hésite pas à blâmer la façon dont Reid lui-même a représenté et jugé la philosophie que devait remplacer la sienne. La bonne foi de Reid échappe à l'ombre d'un soupçon; mais il se peut qu'à l'égard de Locke, comme de quelques autres, il ait abondé dans le sens de ses préventions et cru

reconnaître les erreurs dont il aimait à triompher. Hallam d'ailleurs, comme tous les bons juges, reproche à Locke une ambiguïté de langage qui a pu nuire à la saine interprétation de sa philosophie : mais il n'en est pas moins convaincu que, parmi les modernes, aucun, par l'étendue de ses recherches et par l'originalité de ses découvertes, n'a mérité d'être mis sur la même ligne que lui. Pour Hallam aussi, c'est à tort qu'il a été tantôt loué, tantôt accusé d'avoir exclusivement édifié la connaissance sur la base de la sensation, et quoique dans un passage célèbre il ait élevé des doutes sur l'incompatibilité absolue de la matière et de la pensée, il ne doit pas être soupçonné d'avoir méconnu l'immatérialité de l'esprit, pas plus que d'avoir nié l'existence de la loi naturelle, pour avoir signalé les erreurs de la conscience. Si Stewart, qui met les deux premiers livres de l'*Essai* au-dessous des deux derniers, y trouve cependant « la plus vaste collection de faits aussi bien observés que bien décrits dont un seul individu ait jamais enrichi cette branche de la science, » Hallam regarde que rien n'est plus admirable dans tout l'ouvrage que tout le troisième livre sur la nature des mots. « L'ouvrage entier est peut-être la première et cependant la plus complète carte de l'esprit qui ait encore été tracée, le répertoire le plus ample de vérités relatives à notre être intellectuel, et le livre que nous sommes obligés de nommer le premier dans la science métaphysique. »

M. Henri Rogers est un excellent appréciateur en

matière de philosophie. Ce qu'il a écrit sur Locke mérite d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'il est venu après M. Cousin, et tient grand compte de son autorité, quand même il s'en écarte[1]. A l'égard de Locke, son point de vue se rapproche beaucoup de celui de Stewart et de Hallam, tandis que M. Morell, dans son *Histoire de la Philosophie du dix-neuvième siècle*, incline davantage aux idées du critique français. M. Rogers se croit fondé à soutenir que Locke ne doit pas plus être regardé comme le père de la philosophie dite du sensualisme qu'Aristote ne doit répondre de la scolastique. Il s'attache à prouver à Reid que Locke, en repoussant les idées innées, a reconnu une raison naturelle ou du moins un sens commun supérieur; à Leibniz, que Locke n'a point rejeté l'existence des vérités nécessaires; aux admirateurs passés comme aux critiques actuels, qu'il n'a soutenu en principe aucun des systèmes dont peuvent se prévaloir ceux qui réduisent toute connaissance à la sensation, toute existence à la matière, toute substance à un phénomène, toute morale à une convention. Le point sur lequel M. Rogers abandonne entièrement Locke, c'est sa théorie de l'identité personnelle. Quant aux doutes sur la matière pensante, il les réduit à un passage irréfléchi et inconséquent, et en reconnaissant dans l'*Essai* des imperfections de détail, des fautes même contre l'exactitude et la clarté, il se croit en droit de dire

[1] *Essays selected from the Edinburgh Review*, by Henry Rogers. Lond., 1855. T. II, p. 1.

qu'aucun traité de philosophie aussi volumineux n'a contenu moins d'erreurs.

Nous accorderions à M. Rogers toutes ses interprétations de la doctrine de Locke que nous ne pourrions convenir avec lui que la philosophie française du dix-huitième siècle n'ait pas dans Locke son origine, et qu'il n'ait pas contribué puissamment à accréditer des opinions dont M. Rogers est aussi éloigné que nous. C'est ce que nous prouverons mieux en examinant un ouvrage instructif et piquant où M. Tagart a repris sur tous les points l'apologie de la philosophie de Locke[1].

Cet ouvrage a été un des signes de la réaction de ces dernières années en faveur d'une philosophie qui ne soit pas écossaise, qui ne devienne pas allemande. Il y a déjà quelque temps que ce qui vient d'Écosse a perdu faveur en Angleterre. Le règne d'Édimbourg est passé : la *Revue* qui porte son nom est devenue tout simplement un journal de Londres. Cependant l'influence posthume de Coleridge a répandu dans beaucoup d'esprits des doutes sur la profondeur et l'orthodoxie du rationalisme tempéré, où s'est maintenu pendant plus d'un siècle l'esprit littéraire et philosophique en Angleterre. La critique germanique, grosse de bien autres témérités, a commencé son travail de destruction, et elle est venue contrarier un mouvement d'idées qui durait depuis Bacon. C'était le moment pour une

[1] *Locke's Writtings and Philosophy* by Edward Tagart. London, 1855.

doctrine nationale de se montrer, et divers efforts ont été tentés, parmi lesquels il est juste de distinguer ceux de M. Smart, qui a essayé de fonder une nouvelle école de métaphysique. Nouvelle, elle ne le serait que parce qu'elle donnerait une organisation dernière à la philosophie de Locke. Bacon, Locke, Horne Tooke sont les maîtres de M. Smart, et son idée principale est celle que Condillac avait eue avant Tooke. On la connaîtra d'un mot, si je dis qu'un des plus sérieux reproches que Tooke adresse à Locke c'est de n'avoir pas fait de l'*Essai sur l'Entendement humain* une grammaire.

M. Tagart ne tombe pas dans le paradoxe de réduire toute métaphysique à la philosophie du langage ; mais, comme M. Smart, il a à cœur de restaurer la vraie philosophie anglaise, et il n'hésite pas à en regarder Locke comme le créateur. C'est donc sa défense qu'il entreprend contre les Écossais, les Français et les Allemands. Des trois nations la nôtre a le moins à se plaindre. Entre M. Tagart et nous, il y a dissentiment, rien de plus. Il y a davantage entre les autres et lui, il leur en veut. Son patriotisme soupçonne que Locke est trop Anglais pour que des étrangers le comprennent bien et lui rendent justice. Naturellement ce sont les Écossais qui ont le plus tort d'être ces étrangers-là ; mais si leur censure de Locke a trouvé crédit, c'est parce que les Français, par leurs louanges passées, l'avaient mis en suspicion. Que dire donc, s'il n'avait pas plus mérité les louanges que la censure ? M. Tagart avait plus d'un motif pour tenir à la réputation phi-

losophique de Locke, étant un ministre unitairien, et par conséquent un membre d'une Église qui retrouve dans Locke le fond de ses croyances religieuses. Or, pour une secte dont la foi est déjà fort attaquée, il ne serait pas sans inconvénient de prendre pour maître l'écrivain qui, par sa métaphysique, aurait frayé la route à l'incrédulité moderne. Déjà, dans un excellent livre sur l'histoire religieuse de l'Angleterre, M. Tayler avait expliqué l'influence de Locke sur son temps, en s'efforçant de la grandir et de l'innocenter à la fois. M. Tagart trouve que Locke, pour la pensée et le style, est un écrivain tout anglais, que sa philosophie, empreinte au plus haut degré du caractère national, ne saurait être légèrement abandonnée par quiconque est fidèle soit au génie, soit à la gloire britannique, et que des Français, voire des Écossais, ne sont guère recevables à le juger, et dans tous les cas ne doivent pas être légèrement écoutés, lorsqu'ils prétendent le caractériser. L'accusation grave, c'est moins encore l'accusation de matérialisme que celle de scepticisme. Or, le matérialisme, il n'est point dans Locke, car il ne faut pas donner ce nom à toute philosophie qui, semblable à celle d'Aristote, fait une juste part à l'expérience sous le nom de sensation. Le génie anglais est essentiellement aristotélique, et quant au scepticisme, si cette plante funeste a poussé sur le sol britannique, c'est au pied des montagnes de la Calédonie. Le grand coupable est l'Écossais Hume, Hume le véritable maître des incrédules français, des incrédules allemands, Hume dont les erreurs

subtiles ont fait tout le succès des airs de sens commun de la philosophie de Reid, des apparences de profondeur de la philosophie de Kant.

Sans entrer dans le fond de la question, on pourrait répondre à M. Tagart que difficilement le hasard, une méprise, un artifice aurait pu décider toute une école, toute une génération à se donner pour chef un philosophe qui n'aurait rien eu de commun avec elle, qui n'aurait rien pensé de ce qu'elle pensait. On peut sans doute exagérer de certaines opinions, on peut abuser d'une doctrine, et coudre indûment à un principe des conséquences qui n'en sortaient pas naturellement. Ainsi Condillac a certainement exagéré Locke. Avec moins de flexibilité, d'étendue, de mesure, Condillac avait plus de sévérité et d'exactitude : c'est un écrivain meilleur et plus précis, c'est Locke absolu. Il n'est pourtant, pas plus que Locke, coupable d'opinions intentionnellement contraires aux vérités fondamentales de toute religion ; il n'a contesté à l'âme aucun des attributs qui lui promettent une existence indépendante. Son spiritualisme est positif, et cependant il a outré la philosophie des sensations et prêté appui à ses continuateurs matérialistes. Il a travaillé pour eux sans penser comme eux. Mais comment supposer qu'il ait été la dupe d'une illusion en se croyant le disciple de Locke, et sans l'acquitter du reproche d'avoir aggravé sa doctrine, comment prétendre qu'il n'en ait rien pris, et ne lui ait pas dû une seule de ses erreurs? Faites aussi grande que vous voudrez la part addi-

tionnelle d'empirisme exclusif apportée par les successeurs de Locke à sa philosophie, il faut bien qu'il soit pour quelque chose dans ce qu'on a répété en son nom, qu'il soit au moins le fondateur involontaire de l'école qui l'a proclamé son chef.

Locke a eu le mérite d'écrire sur la philosophie dans la langue de tout le monde. Il avait en aversion la scolastique et son langage. Rendue accessible à tout esprit sérieux, la philosophie devait être plus utile et en même temps plus raisonnable et plus vraie; mais, en évitant d'être technique, on court le risque d'être moins précis et moins exact. On s'expose à ne pas employer les termes avec une propriété constante, avec une valeur bien déterminée. L'équivoque, la métaphore, l'à-peu-près sont des défauts auxquels les plus habiles se soustraient malaisément, et l'opinion unanime des critiques nous avertit que Locke est loin de les avoir évités. Dugald Stewart et sir William Hamilton, Hallam et M. Rogers sont d'accord : le style de Locke est un fort bon anglais; il est correct, simple, raisonnable, quelquefois même ingénieux et piquant, mais il est lâche et traînant, et rarement amené à cette justesse et à cette lucidité qui sont la première parure de la science. Il ne paraît pas que Locke se fît un grand travail d'écrire et qu'il prît beaucoup de peine pour dire le mieux possible ce qu'il voulait dire. Les réflexions jetées dans ses journaux sont philosophiquement aussi bien écrites, si ce n'est mieux, que ses ouvrages destinés au public. S'il avait longuement pensé aux matières traitées dans l'*Essai*,

il ne semble pas en avoir fortement médité la composition, pas plus que la rédaction. Le sujet est mal limité; les deux premiers livres pourraient être séparés des deux derniers; l'ordre dans lequel ils sont placés paraît arbitraire. L'ouvrage n'est pas un tout cohérent, une déduction méthodique dont les diverses parties s'éclaircissent, se rectifient et se corroborent mutuellement. Ce reproche grave, qui tombe sur l'ouvrage et l'écrivain, peut venir en atténuation pour la doctrine et le philosophe.

Une autre observation, qui porte davantage sur le fond des choses, expliquera mieux les erreurs de Locke, ses erreurs réelles et ses erreurs supposées. Il s'est trouvé en présence d'une difficulté ou même d'une contradiction que rencontrent presque tous les réformateurs, car il prétendait certainement l'être de la philosophie qu'on enseignait dans son pays et faire ce dont on ne s'était jamais avisé. Une réforme, une innovation en tout genre, ne saurait être assurément regardée comme un acte de scepticisme ; elle n'atteste nulle défiance de la raison. Tout au contraire ; en tout genre, même en politique, elle est un effort de la pensée contre le fait, elle est le raisonnement opposé à la tradition. Une telle tentative suppose ordinairement qu'on s'est trompé jusque-là et qu'on se trompe encore, qu'il y a de l'erreur, du mal, de l'abus à déraciner. Elle atteste donc à la fois la force et la faiblesse de l'esprit humain ; elle oblige ceux qui l'entreprennent à beaucoup insister sur ses erreurs passées, sur ses

progrès actuels, à exalter à la fois la puissance des préjugés et celle de la raison. Aussi nul ne dit-il autant de mal des opinions humaines et de l'état des sciences avant lui que le philosophe qui aspire à les remettre dans la voie de la vérité, et qui par là même témoigne de sa confiance dans cette humaine intelligence qui produit les opinions et les sciences. On peut croire que l'orgueil individuel trouve moyen de concilier cette contradiction, et je n'entreprendrai pas de soutenir la thèse de la modestie des philosophes. Les plus célèbres parmi les modernes, Bacon, Descartes, Locke, Kant, Reid, ont été de la dernière sévérité pour leurs prédécesseurs, et si Leibniz se montre un peu plus indulgent ou plus équitable, il prend sa revanche sur ses contemporains. Cependant, comme un auteur aurait mauvaise grâce à opposer son génie personnel à tout le génie du passé, c'est ordinairement une méthode perfectionnée, une idée heureuse, une observation presque fortuite, qu'il présente comme un nouveau fil du labyrinthe, et c'est ainsi que, sans trop d'arrogance, il peut promettre à l'esprit humain les succès qui lui ont manqué jusqu'à présent. Locke, malgré la discrétion et la modération avec lesquelles il s'exprime, avait le plus grand mépris pour l'enseignement des écoles régnantes, le plus ferme désir de changer la direction de la science philosophique. Il semble en vérité croire qu'elle n'existait pas encore. Les noms de Platon et d'Aristote ne se rencontrent pas sous sa plume. Il a écrit quelques pages sur les lectures nécessaires à l'instruction

d'un *Gentleman*[1]. Il ne recommande pas un seul ouvrage de philosophie, pas même une ligne de Bacon. C'est donc une réforme radicale qu'il avait entreprise, et il pensait que le meilleur procédé pour l'opérer, c'était une nouvelle étude de l'esprit humain. Il pensait encore, autre vérité, mais qu'il exagérait, qu'on n'avait pas bien connu les limites de l'esprit humain, dont les illusions, les fictions, les méprises, le goût présomptueux pour l'hypothèse avaient enfanté presque tous les préjugés, devenus une prétendue science. De là chez lui un vif empressement à convaincre l'esprit humain de faiblesse et d'erreur, et une inclination constante à révoquer en doute, à taxer de fausseté ou d'incertitude les affirmations dogmatiques qu'il rencontre dans les livres. Il fait donc un véritable abus du « Que sais-je? » de Montaigne, et cet homme, si confiant en toutes choses dans les droits de l'examen contre l'autorité, multiplie les déclarations d'incertitude et d'ignorance que Voltaire a prodiguées depuis à son exemple, en variant les formes gracieuses d'une humilité jouée qui impatiente et ne persuade pas. Ainsi Locke a pu encourager et autoriser le scepticisme.

Néanmoins ce sceptique a les opinions les plus décidées. Il a défendu, non sans péril, les plus grandes causes de son temps; il n'a soutenu aucune opinion qu'il n'en eût recherché les principes. En métaphysique, il se croit dans le vrai, et il ne de-

[1] *Some thoughts concerning reading.*

mande pas mieux que de faire école. Sa méthode, qui est la bonne d'ailleurs, celle de la philosophie depuis deux siècles, lui inspire confiance, comme étant celle de l'expérience. Quoique dans ces termes généraux la méthode soit la même en métaphysique qu'en physique, elle doit se modifier à raison des objets à étudier et du procédé par lequel on les étudie, et Locke n'a pas toujours, dans sa pratique et surtout dans ses réflexions générales, assez marqué la différence de l'expérience interne à l'expérience externe. Il a donné plutôt les exemples que les préceptes de la première. Observateur et médecin, né dans la patrie de Bacon et de Hobbes, qu'il n'imite guère, qu'il ne cite pas, mais qui avaient mis en grand relief l'importance des faits extérieurs, ami de Newton et de Boyle, ces habiles interprètes de la nature, poussé par son génie propre, comme par celui de son pays, à ne jamais séparer le visible de l'invisible, l'utile du vrai, le réel de l'idéal, il s'attache avec une prédilection marquée aux connaissances sensibles, aux phénomènes percevables, aux explications physiologiques, à tout ce que l'ancienne science avait trop négligé. Il tend donc à substituer un engouement à un autre et à préparer l'absorption de la philosophie morale dans la philosophie naturelle. On en a la preuve, lorsque, dans un passage qui fait d'ailleurs honneur à sa modestie, celui pour qui Platon et Aristote semblent ne pas exister, pour qui la scolastique n'a que des chimères, qui ne se proclame point l'élève de Bacon et ne cite Descartes que pour le réfuter, dit

simplement, en parlant de son ouvrage : « Tout le monde ne peut pas espérer d'être un Boyle ou un Sydenham, et dans un siècle qui a produit d'aussi grands maîtres que l'illustre Huyghens et l'incomparable M. Newton,... c'est un assez grand honneur que d'être employé en qualité de simple ouvrier à nettoyer un peu le terrain et à écarter une partie des vieilles ruines qui se rencontrent sur le chemin de la connaissance. » On voit là de quel côté de la science humaine le portaient ses admirations.

Cette puissance de la méthode expérimentale d'une part, et de l'autre cette déférence si commune aux traditions du faux savoir et de l'autorité établie, sont deux faits qui déterminent Locke à diminuer outre mesure la force de résistance et la force d'action de l'esprit humain. Il le soumet trop absolument aux influences extérieures, à l'empire des causes autres que lui-même. C'est pour cela qu'il fait, même en morale, une si grande part aux lois et aux coutumes, admet la toute-puissance de l'éducation, croit plutôt à la rectification de l'esprit par les méthodes qu'à sa rectitude naturelle, impute aux préjugés seuls des travers et même des passions dont triompheraient aisément les leçons de la sagesse. Cette manière de considérer la nature et même la société humaine a pris faveur dans le dernier siècle, et elle trouvait évidemment son fondement dans une métaphysique qui atténuait ou perdait de vue les ressources propres, la constitution primitive de l'esprit humain, pour rapporter ses notions et presque ses lois aux suggestions du

dehors, aux hasards de la sensation, de l'expérience, à l'action fortuite de la réflexion, au pouvoir de l'exemple, de la tradition et de l'habitude. La comparaison de l'âme humaine avec une table rase se lie assez logiquement à une certaine doctrine de l'indifférence et de l'égalité des esprits. Tout peut ainsi devenir entièrement accidentel, le savoir, les lumières et même la moralité. Je crois qu'à la faveur de ces observations on s'expliquera mieux un certain caractère ou plutôt une certaine tendance dont les habiles défenseurs de Locke n'ont pu réussir à disculper sa philosophie.

Locke tend à dériver toutes nos idées de la sensation; mais il veut bien y ajouter la réflexion, et voilà, selon lui, les deux sources de nos idées. Rien n'est plus simple que de montrer ce qu'il y a de vérité et d'erreur dans cette doctrine. L'homme étant sensible et, dès le premier moment de son existence, mis en contact avec le monde extérieur, sa pensée commence par la sensation même, et comme l'expérience ou les expériences successives dont se compose son existence sont les occasions de ses pensées et par suite de leurs développements ultérieurs, la sensibilité est certainement en ce monde la condition générale de notre activité intellectuelle, et l'on peut dire, et l'on a dit dans toutes les écoles, que la connaissance humaine débutait avec la sensation. Cela veut-il dire que toutes nos idées viennent des sens, comme l'idée du rouge vient de la sensation du rouge? Nullement. Personne ne connaîtrait le rouge, s'il n'en avait vu; voilà une no-

tion résultant de la sensation et, comme on peut le dire figurément, venue des sens; mais peut-on le redire de toutes nos connaissances, de toutes nos idées, par exemple, de nos idées nécessaires? Évidemment non. Faut-il dire avec Locke que c'est la réflexion qui les donne? Sans aucun doute, la réflexion est un moyen de les distinguer, de les constater, de les dégager sous une forme précise et générale. Beaucoup de gens, n'ayant jamais réfléchi, ne se sont jamais dit par exemple : Tout ce qui commence d'exister a une cause; mais ceux-là mêmes qui n'ont jamais réfléchi se conduisent, observent, pensent, raisonnent, comme s'il était vrai que tout ce qui commence d'exister a une cause. S'ils ne supposaient implicitement cette vérité certaine, un grand nombre de leurs actes n'auraient pas de sens. Bien donc que la réflexion soit utile ou nécessaire pour reconnaître cette vérité, elle ne l'est pas pour s'en servir, pour la concevoir dans l'application, pour y croire, et comme elle est enveloppée dans bon nombre de nos actes intellectuels, la réflexion peut l'y voir, mais la réflexion ne l'y a pas mise. Il y a donc des vérités ou des notions qui, sous la forme de lois de la pensée, ne viennent ni de la sensation ni de la réflexion, et l'on a pu dire qu'elles étaient innées en ce sens qu'elles sont dans la nature de l'esprit humain. Dans toutes nos pensées particulières, la vérité nécessaire est, comme Agrippine au conseil, *invisible et présente.*

Qu'il y ait autre chose dans nos connaissances que nos sensations, c'est une vérité des plus simples,

et que prouverait au besoin l'exemple des animaux qui ont pour le moins toutes nos sensations et qui n'ont pas toutes nos connaissances. Que ce qui ajoute pour nous à leurs sensations nos connaissances soit la nature de notre entendement, laquelle nature est apparemment innée, c'est encore une vérité qui paraît d'une évidence vulgaire, si bien qu'on a peine à comprendre comment on a pu ne la pas apercevoir. Il semble donc que dans ce qui vient d'être dit, Descartes aurait reconnu sa pensée, et Locke n'y aurait pas peut-être méconnu la sienne. Le premier n'a point soutenu systématiquement la doctrine des idées innées telle que Locke la réfute, et celui-ci n'a jamais développé ce sensualisme exclusif que ses continuateurs ont prétendu lui emprunter ; c'est une doctrine qui l'avait précédé et qu'il n'avait reproduite qu'en la tempérant. Elle est plus absolue dans Gassendi, chez qui on lit textuellement : *Omnis idea oritur à sensibus*. C'est là que Locke aurait pu la découvrir par l'*Abrégé* de Bernier, si elle n'eût été en quelque sorte vulgarisée par le péripatétisme scolastique. C'est là que les philosophes français n'ont pas voulu l'aller chercher, aimant mieux la rajeunir et l'exagérer que de la remettre à sa date comme un préjugé des temps passés, au point que Turgot lui-même a écrit : « Locke, en nous apprenant ou plutôt en nous prouvant le premier que toutes les idées viennent des sens..., nous a montré le véritable point d'où les hommes sont partis et où nous devons nous replacer pour suivre la génération de toutes nos idées. »

Il est donc vrai qu'il a formé les philosophes français; mais ils ont pu outrer sa doctrine, parce qu'une école ne manque jamais d'ajouter aux leçons du maître; en Angleterre même, les disciples de Locke en ont fait autant. Il me semble que Toland et Collins ont toujours passé pour avoir pris de ses leçons. Il est le seul philosophe loué par Bolingbroke, qui scandalise encore la postérité sans en être lu. Or Collins, Toland et Bolingbroke ont dépassé Locke après l'avoir suivi. M. Tagart place très-haut le nom de Hartley. Hartley est pour lui le digne continuateur de Locke. Or, Hartley, des deux sources de la connaissance, la sensation et la réflexion, a formellement supprimé la seconde. Il a positivement professé la doctrine qu'on appelle en Angleterre *sensationnelle*, et en France assez improprement sensualiste. Hartley et Priestley, son admirateur, son abréviateur, ont soutenu le sensualisme et même un certain matérialisme. Condillac et Bonnet sont le pendant de Hartley et de Priestley, mais ils ne sont pas allés en tout aussi loin. Si l'on se plaint surtout que des philosophes français aient attaqué la religion, Condillac et Bonnet sont irréprochables sous ce rapport, et Priestley a plus froissé qu'aucun d'eux les consciences chrétiennes par son *Histoire du Christianisme*. Il n'a pas d'ailleurs manqué de libres penseurs en Angleterre. Si d'Alembert, Condorcet, Tracy ont dépassé l'abbé de Condillac, serait-il donc impossible de leur trouver des analogues dans l'école de Bentham? Il est vrai que dans la France d'avant 1789, des écrivains de l'opinion

régnante ont traité avec une certaine licence les objets sacrés et même les principes de la morale ; mais il faut s'en prendre plutôt au ton de la société, aux mœurs du temps, à une certaine mode littéraire, qu'à la philosophie, et l'Angleterre, si elle veut faire son examen de conscience, se trouvera bien des péchés du même genre dont elle ne parle pas. L'important et le vrai, c'est que la philosophie des sensations a prévalu dans l'école de Locke, en Angleterre comme en France, et dans les deux pays, elle a eu les mêmes conséquences ou, si l'on veut, les mêmes déviations. Locke, à la vérité, quoiqu'il fît une si grande part à l'expérience sensible, s'occupe fort peu du rôle de l'organisme dans la sensibilité, et résistant à l'exemple de Hobbes, il n'a pas mêlé la physiologie à l'étude des phénomènes de l'esprit. C'est, je crois, Hartley qui l'a introduite le premier dans son école, et il peut être regardé comme ayant, avec Darwin, mis la philosophie sur la voie du positivisme contemporain. Or, Hartley est notoirement un disciple de Locke et Mill, Spencer, Bain viennent de Locke, quoiqu'ils s'en séparent.

Il peut paraître étrange que le scepticisme ait eu la même origine. M. Tagart n'en veut pas convenir. Il renie Hume, comme s'il était le calomniateur de Locke. Mais cependant on ne peut méconnaître que le conceptualisme abstrait de ce dernier a préparé l'idéalisme plein de foi de Berkeley, comme la philosophie négative de Hume. Locke ne se plaît pas comme Hume à mettre en doute les croyances du sens commun, et s'il est sceptique, il l'est sans in-

tention et contre son gré. Mais il faut reconnaître que Hume admet comme lui deux sources de connaissance, la sensation et la réflexion, et malgré les dénégations de M. Rogers, Locke ne paraît voir dans la réflexion que la faculté par laquelle notre attention se porte sur nos propres actes et nous les fait connaître. A ce compte, la sensation nous donnerait nos idées sensibles, celles des objets individuels, celles du rouge ou du bleu, du doux ou de l'amer, etc., et la réflexion nous révélerait nos opérations et nos affections. D'où viendraient alors nos autres connaissances? Car nous connaissons autre chose, même du monde extérieur. L'observateur, le physicien réfléchit sur les objets de la nature pour les comprendre et les expliquer. Quand nous réfléchissons pour découvrir les propriétés du triangle, ce n'est pas sur l'attention ou la comparaison que la réflexion porte, c'est sur le triangle même, et nous avons d'autres moyens de connaître les choses que la sensibilité et la conscience. Au fond, j'en ai peur, Locke croit bien que toutes nos connaissances, toutes nos idées nous viennent des sensations. Seulement, comme il ne peut en bonne conscience soutenir que ce soient nos sens qui nous apprennent que nous pensons, que nous nous souvenons, que nous avons des affections ou des volontés, il rapporte la connaissance de ces opérations internes à la réflexion, c'est-à-dire à notre esprit se repliant sur ses actes. Soit, mais cette généalogie de nos connaissances ne les comprendrait pas toutes. Nous savons des choses qui ne sont ni de pures sensations transmises

ni des actes de notre esprit. Aucune opération des sens, aucune réflexion sur nos facultés ne nous révélerait une seule des propriétés du cône ou du triangle. Il faut donc, ou donner de la réflexion une définition plus large que ne le fait Locke, ou assigner à nos connaissances d'autres sources que la sensation et la réflexion.

Il est vrai que comme tout objet percevable ou non est, en tant que nous y pensons, une idée dans l'esprit, et par là un phénomène de conscience, Locke peut bien quelquefois supposer qu'en considérant les choses en idée, nous ne considérons encore que nos propres opérations; mais qu'il y prenne garde, il est alors sur la route du scepticisme. Il est du moins en voie de réduire toutes nos connaissances à des modifications du moi qui pourraient être des hallucinations. Préservés par le sens commun de ces extrémités logiques, quelques-uns de ses continuateurs, observant que nos idées des choses sont toutes ou presque toutes résumées et désignées par un mot, ont fait un pas de plus, et prétendu que l'objet de nos connaissances, c'étaient les mots, et que toute notre science était une langue. La lecture de Locke pourrait du moins conduire à penser qu'à l'exception de la perception directe des objets sensibles, nos facultés ne s'exercent que sur des idées. Le jugement, par exemple, ne statuerait que sur la convenance ou la disconvenance de deux idées : il est juste si, en le prononçant, l'esprit ne tire d'une idée que ce qu'il y a mis, et comme il semblerait, d'après certains passages, que la composition de

celles de nos idées qui ne sont pas simples est arbitraire, comme Locke a l'air d'oublier parfois qu'elles ont leur fondement dans les choses, l'édifice de notre connaissance semblerait n'être qu'un échafaudage artificiel qui n'aurait besoin que d'être logiquement régulier. Ainsi Locke, sans partager les théories des idéalistes, paraît tomber dans un certain idéalisme qui lui est particulier, et que l'on a consacré, lorsqu'on a baptisé la science qu'il enseigne du nom d'*idéologie*. J'insiste sur ce point, parce qu'il est remarqué par M. Tagart lui-même, qui n'accepte pas pour Locke de la main des autres les critiques qu'il lui adresse. Seulement, adhérant à une remarque très-juste de Hallam, il reproche à Locke d'avoir méconnu le genre de réalité que possèdent les figures de la géométrie, qui, pour n'être formellement tracées nulle part, n'en existent pas moins dons l'espace, et il ajoute avec sagacité que la même erreur ou le même oubli semble se retrouver dans quelques passages où Locke a paru ne pas attribuer aux idées morales des objets externes qui leur servent de règles et d'exemplaires. Il n'hésite pas à dire que ces assertions inexactes ou incomplètes pourraient prêter au scepticisme. Et comment ne voit-il pas alors que Hume n'a eu qu'à se placer au même point de vue, pour déduire l'idéalisme sceptique qui est le fond de sa doctrine? Locke n'arrivait pas aux conclusions de Hume. Bien averti, il eût expliqué ou rectifié les pensées ou les expressions qui pouvaient y conduire ; mais il a eu ces pensées, il s'est servi de ces expressions. On peut croire que Hume

était bien assez ingénieux et subtil pour arriver au doute et à la négation par ses propres forces, et quand même Locke n'aurait pas écrit : mais Locke avait écrit. Hume a trouvé, grâce à lui, dans les esprits et dans la science, des pensées, des déductions, des distinctions, dont il pouvait se servir pour établir ses vues, et il s'en est servi. De ce que Locke eût désavoué le système de Hume, on ne peut conclure qu'il n'y soit pour rien.

En résumé, la simple réflexion, comme faculté active, peut être le procédé par lequel nous acquérons les connaissances autres que celles qui viennent des sens ; mais alors il ne suit nullement de la manière dont nous les obtenons que ce soient des connaissances proprement dites, c'est-à-dire des notions réelles, ce qu'on pourrait appeler des objets connus. Ce peut être le produit accidentel d'un travail arbitraire sur nos idées que nous combinons comme il nous plaît. La réflexion pure est en effet une faculté neutre, indifférente au vrai ou au faux, et dont on ne peut affirmer, si l'esprit humain ne contient pas d'autres principes, qu'elle nous donne des connaissances effectives, c'est-à-dire qu'elle nous fasse connaître quelque chose. Elle sert à l'élaboration des connaissances, voilà tout. L'esprit en tant que capable de connaître n'est donc pas seulement quelque chose qui sent et qui réfléchit, quoiqu'il sente ou réfléchisse toujours, j'en conviens, quand il atteint la connaissance. Locke, en déterminant ainsi les sources de la connaissance, perd de vue d'une part la réalité extérieure à laquelle

nos idées doivent correspondre; de l'autre, il méconnaît ou il affaiblit, c'est une juste critique de Hallam et de M. Tagart, le caractère de nécessité de certaines idées, puisqu'il ne se rend compte ni de la force ni de la nature de ce qui s'appelle démonstration. Presque tout ce qu'il dit des mathématiques est singulièrement inexact. Que dans vingt passages il tienne compte de ces vérités qu'ailleurs il néglige, M. Rogers l'a prouvé sans doute, et il est clair que Locke était un homme raisonnable qui savait ce que nul n'ignore et bien davantage. Cela n'empêche pas que, dans l'ensemble scientifique de sa doctrine, il ne favorise par quelque endroit l'argumentation qui réduit toutes choses à des imaginations intérieures et à des habitudes de l'esprit, quoiqu'un tel scepticisme lui eût paru insensé. Il n'a pas su se préserver d'un danger qui menace toujours la méthode, d'ailleurs excellente, de rechercher la vérité exclusivement par l'étude de l'esprit humain.

La doctrine qui assigne à la sensation une part démesurée dans la connaissance semble au premier abord rendre notre âme tellement dépendante des objets extérieurs, qu'il faut excuser ceux qui, connaissant peu l'histoire des systèmes, se hâtent de confondre cette doctrine avec le matérialisme. Cette doctrine est cependant loin d'être inséparablement liée aux négations malheureuses dont le matérialisme est souvent accompagné. Sans remonter à des pères de l'Église, l'évêque Huet blâmait fort Descartes de ne pas dériver des sens toutes nos connais-

sances, et, chose remarquable, Peter Browne, qui a été évêque de Cork, adressait à Locke le même reproche ; on peut donc errer sur l'origine des idées sans être incrédule à l'existence de Dieu, de l'âme et de la morale. Quant à Locke, sa vie nous a montré ses croyances. Spéculativement, il voit Dieu dans l'ordre de la nature; dans la foi en Dieu, il voit l'appui et la sanction de la morale. Quant aux fondements de la religion naturelle, il ne se montre pas fort touché de la double preuve éminemment métaphysique à laquelle Descartes a attaché son nom. On en trouve une critique dans l'*Essai*, et une autre plus explicite peut-être a été extraite des manuscrits légués à lord King ; mais nous ne pouvons faire à Locke un grand crime d'avoir écarté une démonstration qui, malgré sa haute valeur, peut si difficilement être exposée sans apparence de paralogisme, que des esprits supérieurs, depuis Arnaud jusqu'à Jouffroy, n'ont pu s'en accommoder. Elle a été généralement peu comprise par les Anglais, qui lui préfèrent, presque sans exception, l'argument pris de l'ordre du monde, et tendent, comme saint Thomas, à repousser toute démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Et cependant Locke, en écartant celle de Descartes, en présente une qui lui est propre et qui offre tout autant les caractères d'une preuve *a priori* que la célèbre démonstration du docteur Clarke.

L'immatérialité de la nature de Dieu paraît à Locke démontrable, et le raisonnement qui l'en persuade aurait bien pu le rendre plus ferme sur l'immatérialité de l'esprit en général. Cependant en dis-

tinguant la substance spirituelle de la corporelle, en prouvant que la première nous est pour le moins aussi bien connue que la seconde, il doute que nous puissions affirmer que « Dieu n'ait point donné à quelques systèmes de parties matérielles disposées convenablement la faculté d'apercevoir et de penser. » Mais ce doute tant reproché lui vient à l'appui de cette proposition : « Notre connaissance est plus bornée que nos idées. » C'est beaucoup moins penchant à matérialiser la pensée que répugnance à se prononcer sur la nature des choses, et besoin exagéré de montrer sans cesse les bornes de l'esprit humain. C'est toujours la même défiance à l'égard des lois absolues de la raison et de tout ce qui n'est pas fondé sur la perception directe ; c'est le défaut d'une conception assez vigoureuse de certains principes d'évidence et de nécessité, qui entraîne Locke à supposer possible ce dont l'impossibilité ne lui paraît pas démontrable par l'expérience. Dire qu'on ne sait si Dieu, dans sa toute-puissance, ne pourrait pas attacher la pensée comme propriété à la matière, quoi de plus simple, quoi de plus innocent en effet, et qui serait scandalisé de lire cela dans un livre de théologie[1] ? Si l'on entend par le mot miracle une suspension arbitraire de la nature des choses, l'assertion de Locke est inattaquable, et dans sa réponse à Stillingfleet où il la répète en l'aggravant, on voit que la notion orthodoxe du miracle lui paraît une

[1] *De l'Entend. hum.*, liv. IV, ch. III, § 6. Voyez la note page 228 du tome V de l'édition de Thurot.

justification irrécusable de sa témérité. Il ne rejette point l'immatérialité de l'âme; mais Descartes lui paraît bien hardi d'avoir décidé que la substance se divisait en corps et en esprit et que l'étendue était l'essence de l'un, la pensée l'essence de l'autre; et ces définitions que les théologiens n'ont pas laissé passer sans réclamer ne persuadent pas Locke au point qu'il les croie restrictives de la toute-puissance divine. On peut trouver Locke trop modeste pour l'esprit humain; la défiance qu'il lui inspire l'a exposé à se faire donner une leçon de spiritualisme par Condillac lui-même. Mais il n'est rien moins qu'un matérialiste.

Son hésitation obstinée à reconnaître la certitude absolue de l'immatérialité de la substance pensante, l'a conduit encore aux idées sur l'identité personnelle que lui reprochent même ses partisans. Comme saint Thomas plaçait l'individualité dans la matière, Locke place l'identité de l'homme dans celle du corps humain, comme étant une substance certaine, encore qu'instable dans les éléments qui la composent. Mais il reconnaît bien que ce n'est pas là l'identité de la personne, et celle-ci, il la trouve dans la conscience, qui en est tout au moins le signe le plus assuré et le témoignage le plus direct. Mais cette conscience, comme il ne veut absolument pas l'attribuer inséparablement à une âme immatérielle, à une substance spirituelle, il se croit obligé d'admettre l'hypothèse paradoxale d'une conscience sans support individuel transportée dans un autre individu et qui y transporterait avec elle

son identité personnelle; ainsi la personne serait réduite à un phénomène sans substance, à une abstraction ou à une illusion errante. La singularité ou plutôt l'absurdité d'une telle supposition est encore imputable aux scrupules qui empêchent Locke d'affirmer l'existence distincte de l'âme, tristes scrupules en vérité et qui ne peuvent s'expliquer que par une répugnance très-concevable à consentir aux formes ultra-dogmatiques du spiritualisme de Descartes. Mais Locke aurait beaucoup mieux fait de s'en tenir tout bonnement à cette opinion de sens commun qu'il n'a pu méconnaître : « Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est que ce sentiment intérieur que nous avons de notre existence et de nos actions est attaché à une seule substance individuelle immatérielle[1]. » Il aurait été dispensé de se mettre en frais d'une défense laborieuse de sa hasardeuse doctrine de l'identité personnelle[2].

Ce même tour d'esprit qui le rendait humble et sceptique mal à propos a entraîné, comme on l'a vu, le plus inébranlable ami d'une inébranlable justice à des assertions plus graves et plus fâcheuses, qui sembleraient en miner les fondements. Assurément, le doute sur l'autorité des notions de droit et de devoir ne peut être attendu de celui qui a dit : « La connaissance des vérités morales est aussi capable de certitude réelle que celle des vérités ma-

[1] Essai, liv. II, xxvii, 25. Cf. le chapitre entier.

[2] *A Defence of M. Locke's opinion concerning personal identity.* T. III, append. p. 165, édit. de 1801.

thématiques[1]. » Locke, en effet, ne croit nullement que la morale soit variable en elle-même, qu'elle n'ait ni des principes stables ni même un empire constant; il croit à une loi que Dieu a prescrite aux hommes pour être la règle de leurs actions. Mais il est l'ennemi des idées innées, et il s'obstine à vouloir que ses adversaires entendent par là, non les règles implicites de la pensée et de la conscience, mais certaines notions formulées en propositions, et par exemple des maximes morales textuellement écrites sur la *tabula rasa* de l'âme, comme le Décalogue sur les tables de Moïse. Poursuivant partout cette hypothèse en la défigurant pour la combattre, il prend l'exemple de la morale, non parce qu'elle est variable en elle-même, mais parce que les hommes ont varié dans les notions qu'ils s'en sont faites. Nul doute que la morale ne soit dans la nature; il ne le nie pas, il affaiblirait même son argument s'il le niait. Variable, en effet, où serait la merveille qu'elle fût variablement connue? C'est précisément parce qu'une droite raison peut démontrer les principes de la morale, qu'à ses yeux, la diversité et l'inconstance des prescriptions de la loi et de la coutume peuvent servir à prouver que, si la morale est naturelle, la connaissance n'en est pas innée, qu'en un mot l'homme l'apprend, comme toute le reste, par l'expérience et par la réflexion.

Telle est au fond la pensée de Locke, fondée sur une analyse incomplète de la conscience et sur une

[1] *Essai*, II, IV, § 7.

confusion entre le sentiment universel de l'obligation morale et les formes expresses que ce sentiment est susceptible de prendre. Cette pensée, il a pu même l'exagérer encore par des développements malheureux. Il ne sait plus se tenir, lorsqu'il touche à ce triste sujet de la faiblesse et de l'inconsistance de l'esprit humain, et voilà comme il a pu donner prise à l'accusation de hobbisme. Le plus grand adversaire de la morale politique ou plutôt de la politique immorale de Hobbes a paru à Newton lui-même prêter appui à une doctrine qu'il se vantait de peu connaître. Il a effectivement fourni à la controverse des faits et des raisonnements qui, séparément considérés, ont pu profiter aux partisans de la justice fondée sur l'intérêt et le calcul. Il n'a point tout embrassé d'un seul coup d'œil ; le lien qui unit des vérités diverses lui a échappé; en insistant tour à tour sur des notions partiellement justes, il n'a pas su concilier leurs différences, et ses contradictions permettent d'imputer à sa philosophie des conséquences contradictoires avec ses principes.

Je n'ai point caché les points vulnérables de l'ouvrage de Locke. Mais ses disciples surtout ont suscité ses critiques. M. Cousin, qui n'est pas le plus indulgent de ses critiques, l'eût été davantage, si les premiers avaient moins préconisé, moins exploité leur maître. On a pu le trouver sévère pour Locke, il n'est que juste pour le lockisme. Gardons-nous d'identifier le chef d'une école avec tous ceux qui en sont sortis. Locke n'est pas Helvétius ; mais un philosophe est dans une certaine mesure comp-

table de son influence. Il n'y a point de renommée ni de puissance sans responsabilité. Ainsi Locke n'avait ni les intentions, ni les doctrines de ses extrêmes continuateurs; s'ils ont pu croire qu'ils répétaient ses leçons et invoquaient son autorité, c'est à quelques défauts de son livre et à quelques erreurs de sa philosophie qu'il faut s'en prendre. Il ne pensait pas comme eux, mais ils ont pensé d'après lui.

En cherchant à réduire à ce qu'ils ont de fondé les principaux reproches adressés à Locke, je les ai atténués, mais je les ai maintenus. J'ai commencé à parler de lui sur le ton de l'éloge, et cet éloge n'a abouti qu'à des critiques. Cependant mon intention était d'appeler de la rigueur des jugements prononcés contre lui, et quoique les leçons célèbres que Cousin a consacrées au jugement de sa philosophie soient au rang de ses meilleurs travaux, je ne souscris pas à tous les arrêts qu'il a rendus. Il y avait surtout à dire de Locke plus de bien qu'il n'en a dit. Il y avait à dire que Locke est entré résolûment dans la voie ouverte et signalée par Descartes. Il a traité la philosophie par la méthode psychologique, c'est-à-dire par l'observation des phénomènes de l'esprit. Même imparfaitement appliquée, cette méthode conduit à la vérité, à des vérités de détail, si ce n'est à la vérité complète et définitive. Les notions justes, les remarques délicates, les faits curieux qu'elle a semés sur la route de Locke sont sans nombre; mais il lui est arrivé ce que n'évitent guère ceux qui se concentrent dans les recherches psychologiques. Ils ne savent plus en sortir. Descartes,

par une inconséquence hardie, a franchi les bornes qu'il s'était d'abord tracées. Mais Reid n'a pu échapper à la difficulté de conclure que par une confiance bénévole aux croyances communes de l'humanité. Kant s'est rattaché à la morale, certaine pour lui, parce qu'elle est impérieuse, comme un peuple en alarme se livre au dictateur. Cousin, qui relève sévèrement les réserves sceptiques de Locke, n'a cru s'en affranchir dans la dernière partie de sa vie philosophique que par un parti pris de croire, au risque de quelque contradiction, ce qu'il avait perdu les moyens de démontrer. Plus retenu et plus conséquent, Locke, après avoir avec beaucoup de sagacité décrit et discuté les procédés de l'esprit humain, ne lui a guère trouvé que des connaissances relatives à sa nature; et ne sachant comment les transformer en vérités absolues, il est resté pris dans ce qu'on pourrait appeler le piége du scepticisme conceptualiste. Pour s'en dégager, il redoutait trop de retomber dans ce dogmatisme de l'École, devenu dès longtemps l'effroi de toute la philosophie moderne. Là est l'écueil de la méthode psychologique, et peut-être ne l'a-t-elle jamais encore pleinement évité. On dirait que ceux qui la pratiquent sont obsédés de la crainte de paraître chercher la vérité philosophale. Mais par sa peur de compromettre la raison dans cette vaine poursuite, Locke n'en est qu'un plus éminent et plus fidèle représentant de l'esprit de la science moderne, tel qu'il a été inauguré dans la première partie du dix-septième siècle. Et cela est si vrai que le grand philosophe qui avait cru en dire

le dernier mot à la fin du dix-huitième, Kant, avoue qu'on avait pu croire un instant « que dans les temps modernes, le célèbre Locke, par sa physiologie de l'esprit humain, avait dû mettre fin à toutes les querelles des dogmatiques et des sceptiques, et faire à chaque prétention sa juste part[1]. »

Aucun des ouvrages de Locke n'est marqué du sceau du génie. Vous n'y trouverez pas, en effet, comme dans Bacon, ce ton sublime, cette ferme raison servie par une imagination éclatante; ni l'esprit large et puissant de Descartes, pénétrant comme un géomètre, observateur comme un physicien, inventif comme un rêveur; ni l'universalité rapide de Leibniz, le seul homme qui ait uni la facilité à la profondeur; ni la grandeur sévère des déductions de Kant, ce sceptique concluant qui se soutient dans le vide, et dont la pensée se fait le centre du monde. Il les vaut tous cependant, s'il n'en surpasse quelques-uns, par les vertus du philosophe, l'indépendance, la patience, la sincérité, le courage. Il pense par lui-même autant qu'aucun d'eux, et par là il les égale en originalité. Que Hobbes et Gassendi l'aient devancé dans sa théorie de l'origine de la connaissance, peu lui importe, ce n'est pas leur autorité qui le persuade. Il ne croit que ce qu'il pense. Aucune grande découverte, on peut même dire aucune invention de système n'illustre sa mémoire, et néanmoins il est de ceux qui, immédiatement après les

[1] *Critique de la Raison pure*, préface de la première édition.

créateurs dans les sciences, ont exercé le plus d'influence sur les esprits, le plus rallié d'adhérents et de propagateurs à la suite de leur doctrine et de leur nom. Qui donc a été accepté pour l'oracle d'un siècle plus éclairé? Non que par l'éclat de l'imagination, le prestige du talent, la verve de la passion, il ait suppléé à l'ascendant naturel de la vérité; ses opinions, lors même qu'elles sont des erreurs, ne sont pas de ces erreurs brillantes qui éblouissent l'intelligence : son esprit est calme, ses doctrines plausibles, son style est terne, et n'exprime qu'avec mesure, et quelquefois avec incertitude, de froides convictions; mais ses idées ont eu au plus haut degré le mérite supérieur de l'à-propos, un à-propos plus que séculaire, si j'ose ainsi parler, et non celui de la circonstance. Il est venu dans un temps où non-seulement sa nation, mais l'esprit humain, et jusqu'à un certain point la société européenne, rejetant des formes vieillies, ici sortant de révolutions récentes, là se préparant à des révolutions futures, avaient besoin d'être guidés et soutenus, et de voir réunies et consolidées en système toutes les idées qui, sous la forme du doute agressif ou de l'espérance spéculative, avaient commencé à saper les leçons et les traditions du moyen âge. Il fallait une autorité grave qui garantît qu'on avait raison. Rien ne manquait à Locke pour être cette autorité : le sérieux, la méditation, la probité, la fermeté. Il était prudent et hardi, doux et dédaigneux, modéré et résolu, original et simple. Avec une conscience attentive, délicate, éclairée, avec l'indécision appa-

rente d'un esprit qui cherche, avec une défiance extrême et déclarée à l'endroit des prétentions et des illusions de l'esprit humain, il unissait une imperturbable foi dans la raison et dans ses progrès, une résolution exprimée modestement, suivie avec opiniâtreté, de l'opposer sans crainte et sans violence à tout ce qui lui faisait obstacle, à tout ce qui semblait l'entraver ou la méconnaître. Jamais homme n'a plus fidèlement pratiqué sa devise : *Veritati unice litare.* Mais la vérité pour lui, c'était à la fois celle de tous les temps et celle de son temps, celle de la philosophie et celle de sa cause. Il était honnête et calme bien plutôt qu'il n'était impartial. Sa froideur était à mille lieues de l'indifférence, et il voulait ce qu'il pensait. Le caractère de Locke a donc servi sa doctrine et sa renommée autant que son esprit. Cet esprit était ingénieux et sensé plutôt que profond et rigoureux, par conséquent plus propre à de justes observations sur la philosophie qu'à la conception méthodique d'une philosophie. Il était difficile d'être plus raisonnable sans une rectitude infaillible, plus accessible à toutes les intelligences sans une lucidité parfaite, plus fidèle aux mêmes vues et aux mêmes procédés sans une consistance logique absolue, plus pénétrant sans exactitude. On ne peut le lire sans qu'à l'instant même une foule d'erreurs se dissipent : il excite à penser ; la nuit tombe, mais des nuages restent ; les fers se brisent, la route est ouverte, mais on marche en hésitant. Il vous apprend à ne rien craindre plutôt qu'à tout surmonter, et vous laisse plus de sécurité que de conviction. On le

prendrait volontiers pour conseiller, on hésiterait à l'accepter pour maître.

C'est du moins l'effet qu'il produit aujourd'hui, car, au temps où il est venu et dont il ne faut pas le séparer, il en devait être autrement. Toutes ses doctrines tiraient une immense valeur relative de l'infériorité des préjugés qu'elles tendaient à remplacer. Elles signalaient visiblement, décidément, l'invasion de l'esprit laïque, civil, mondain, libéral, dans le domaine des sciences et des affaires. Elles annonçaient la chute de toutes les sortes de pédantisme. En exposant dans le langage universel, sans affectation, sans charlatanisme, comme l'expression du bon sens en liberté, comme le résultat naturel de l'expérience, des nouveautés hardies, des vérités évidentes, des opinions ingénieuses, des maximes excellentes, sans que l'ombre d'un doute pût s'élever sur la sincérité, l'intégrité et la supériorité de celui qui parlait ainsi, Locke devançait, il commençait l'esprit général du dix-huitième siècle. Il lui donnait l'exemple de l'indépendance, de la confiance, de l'audace même, mais sans cet air de précipitation et de turbulence, sans cette témérité licencieuse qui en a rendu les succès moins purs et moins durables, et qui a compromis les plus légitimes conquêtes. Il faut donc que les Anglais s'y résignent, Locke est bien véritablement le promoteur de la philosophie, ou plutôt de tout l'esprit du dix-huitième siècle. Qu'on le loue tant qu'on voudra de n'en avoir pas autorisé tous les excès, pris toutes les formes, voulu toutes les conséquences : nous le reconnaissons vo-

lontiers; mais rien n'empêchera que le maître de Voltaire et de Rousseau n'ait été par là même un des maîtres de la France, qu'il n'ait mis du sien dans la philosophie que nos pères ont professée, et jusque dans la révolution qu'ils ont faite. Ceci, nous entendons le dire à sa gloire et en témoignage de reconnaissance, car il a été pour beaucoup dans le bien et pour peu dans le mal. Ils sont toujours très-rares, ceux qui peuvent compter parmi les philosophes de génie; mais, immédiatement au-dessous d'eux, la place est bien belle encore. Tout homme qui pense serait heureux d'approcher de Locke, et tout honnête homme serait fier de l'égaler.

FIN

TABLE DES MATIERES

LIVRE III

LA PHILOSOPHIE APRÈS LA RÉVOLUTION.

LIVRE IV

LOCKE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

